لقاءات

د. سالم حميش

١

معهم حيث هم

لقاءات فكرية



ماكسيم رودنسون
عبد الله العروي
حسين مروة

طيب تيزيني
نديم البيطار
عبد الرحمان بدوي

محمد عزيز الحبابي
محمد عابد الجابري
إ. م. شيوران





معهم حيث هم

لقاءات فكرية

لقاءات - ١ -

د. سالم حميش

معهم حيث هم

لقاءات فكرية

ماكسيم رودنسون
عبدالله العروي
حسين مروة

طيب تيزيني
نديم البيطار
عبدالرحمن بدوي

محمد عزيز الحبابي
محمد عابد الجابري
إ. م. شيودون



١٩٨٨



السلسلة لقاءات -١-

الكتاب معهم حيث هم - لقاءات فكرية

التأليف د. سالم حميش

الناشر دار الفارابي - بيروت - لبنان

ص.ب: ١١/٣١٨١، تلفون ٠١/٣١٧٢٠٥

الصف التصويري شركة المطبوعات اللبنانية ش. م. ل.

الطبعة الأولى بيت الحكمة - الدار البيضاء ١٩٨٨

الطبعة الثانية دار الفارابي - بيروت ١٩٨٨

تصميم الغلاف حسني الحاج حسن

جميع الحقوق محفوظة للناشر

إن في المحادثة تلقيحا للعقول، وترويحا للقلب، وتسريحا للهم، وتنقيحا للأدب

أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**

تصدير

حب اللقيا والحوار:

لولا توفر هذا الشرط لما كان هذا الكتاب ذو الانجاز الشاق.

عندما يضع مفكر باحث مؤلفا يكون قد فتح الحوار مع محاورين غائبين أو خياليين، وقد يحضر هؤلاء كنقاد فيقومون بأعمالهم النقدية الاعتيادية في حق المؤلف ثم يلحقونه بالرفوف. وفي الغالب الاعم يظل صاحب هذا المؤلف شاعرا بأن تلك الاعمال ليست في مستوى مجهوداته وتعميقاته، نظرا لما تنم عنه من استيعابات سيئة أو نفعية مضيعة. وقد يأخذ ذلك المفكر في «الرد» على هذا الغبن ولكنه يبقى في كل الأحوال معتصما أو مسيجا بمؤلفه.

هكذا ينشأ سوء التفاهم بين الباعث والمتلقي أو يقوم بينهما حوار الصم...

مثل هذه الحالة من الممكن تجنبها أو على الاقل اضعاف خطرها في إطار الحوار المباشر المفتوح الذي يعمل بمبدإ ضرب الحديد وهو حامٍ، ويحول دون تغلب جو الاهمال والتراخي...

هذا الحوار لا يمكن أن يستمد عنصر اخصابه الامن حب للقيا، وهذا الحب بدوره، إن أتى أكله، فبفعل انتاج الاسئلة التي لها القدرة على اثارة انتباه المسؤول وترغيبه في تناولها ومعالجتها . . .

لحب اللقيا والحوار غايات قد تتبلور بعمليات كهاته:

ـ رفع بعض الالتباسات التي قد تظل عالقة بالذهن من جراء قراءة سريعة أو تقييم متهافت لاعمال المؤلف.

ـ اتاحة الفرصة للمسؤول كي يترجم عن توجهاته الفكرية العامة بلغة الجدل وحتى الارتجال.

ـ الانصات إلى ما قد يعتري حديث اجاباته من تعثرات وترددات وحتى من وقفات الصمت والتغافل.

تسعة رجال وسائل:

المحاورة والمناظرة من التقاليد العريقة في الادبيات الفلسفية اليونانية والعربية، ولعل من أبرز النماذج وأعلاها قوة وعمقا المحاورات الافلاطونية والهوامل والشوامل لابي حيان التوحيدي (السائل) ومسكويه (المجيب). . .

وما أحوجنا نحن اليوم إلى استلهام هذين النموذجين في عصرنا هذا الذي ساد فيه اللاتواصل والقطيعات بين الذوات!

بنيةٍ صادقة في تكسير الجليد وإحياء روابط التناظر الهاديء الدافيء والحوار الهادف، توجهت إلى مفكرين باحثين مقتدرين، منهم من ربطتني به علاقات التتلمذ فالزمالة، ومنهم من جمعتني به صدف سعيدة.

هؤلاء الرجال التسعة، بالرغم من تباين مستويات اهتماماتهم واختلافها، فان ما يجمع بينهم هو تقديرهم للفكر وإعمالهم إياه في التحليل والنظرية. والفكر عنوان التحرك ودليل الحياة، إنه هذه الطاقة المكتسبة التي بفضلها وفي حماها يمارس الانسان حريته في الاختيار والافتراض والبحث الخلاق.

أن تكون مع هؤلاء الرجال المفكرين حيث هم، معناه أن تحاول

الحلول في مجالاتهم الحيوية، أي في حرارة علائقهم بالمعرفة والفكر ثم أن تسائلهم، بما يلزم من اللياقة والدقة ومن النقد الظاهر أو الضمني عما «يسكنهم» من فرضيات وأطروحات وأفكار قائدة.

في عمق كل اهتمام فكري جاد يقوم السؤال كحجر أساس وافتتاح، وكعامل انتقال وتدرج، كما أن السؤال في حقل الحوار يظهر كأداة فاعلة في استدراج الذوات إلى التواصل والانفتاح وبالتالي إلى تطوير جدلية التفاهم والتكامل.

السؤال على ضوء هذا التصور ليس استنطاقا «تجسسيا» ولا استخبارا صحفيا ولا حتى استفتاءا بالمعنى الديني للكلمة، بل إنه ما يولد ويتشكل في زمن القراءات والاطلاعات من اندهاشات واعتراضات وتفاعلات تنجلي كلها وتنضج في صيغة «النص السائل». وهذا النص معرض وحده لخطر الاختبار والتقييم من حيث أنه مطالب بأن يكون في مستوى الموقف «ومتمثلا بجدية» النص المسؤول وحصافته، والا فهو هباء ومن الهوامل التي لا تجد من يحرسها ويقف عليها.

التصور المبتغى الذي توخيته من التساؤل في مجمل لقاءاتي بأولئك المفكرين هو كما ذكرت. فعساني أوفق بفضله ومقتضاه في الاقامة معهم حيث هم، أو في رحاب من عوالمهم، ضيفا لطيف الظل ومحاورا يطلب الفهم ويسهم في تثبيت قواعد الشفافية والتواصل.

ماكسيم رودنسون

الاستشراق والمراجعات الملحّة

تقديم

هذا الحديث مع العالم الفرنسي ماكسيم رودنسون سيظل بالضرورة ناقصا وغير مستوف لاعماله الغزيرة المطبوعة بالثراء وذكاء التنوع. إن ما يشفع لهذا اللقاء ليس مجرد فضول صحافي أو الرغبة في التعرف بالرجل وبأعماله، بل ما استخلصته ووقفت عليه خلال صداقة نشأت بينه وبيني وصاحبها تتلمذي عليه وتتبعي لاعماله ومواقفه. وطيلة عقد من الزمان ويزيد كانت كل لقاءاتي به تأتيني بتعريف منعش حي لماهية التحصيل الموسوعي والبحث العلمي، كما كانت تؤكد لي بالتجسيد الصورة التي يلزم أن تكون للعالم الحق، وهي الامانة العلمية وشيمة التواضع. وقد نخالف رودنسون الباحث في مناهجه أو بعض نتائج تحاليله (والاختلاف في العلم الانساني رحمة)، أو قد لا ننبهر بمعرفته الخارقة للغات ولتاريخ الحضارات، إلا أن ما قد نجمع على إدراكه عنده هو خصاله الانسانية النبيلة وعمق كتاباته وصدق مواقفه.

لم يمارس رودنسون الاستشراق بمعانيه التقليدية الضيقة ويربط أعماله بعلم كما هو الشأن مثلا عند ماسينيون مع الحلاج أو بيلا مع الجاحظ أو أرنلديز مع ابن حزم، الخ.. بل إنه مارس أساسا مواد علمية كان موضوعها لديه الشرق والبلاد الاسلامية على وجه الخصوص. كما أنه لم يهتم بالشرق من

أجل اختزاله في معادلات أو جواهر قارة وشفافة، كما كان دأب المستشرقين المثاليين، بل قصد تحليل الشرق ومعرفته كمجموعة «من الشعوب والمناطق والمجتمعات والثقافات» (جاذبية الاسلام، 142)، تقوم في التاريخ وتحيا فيه.

أما المنهج عند رودنسون فهو مستمد من المادية الجدلية ذات الاصل الماركسي، هذا المنهج الذي يرى أن العلم لا يقوم عبر طريق ملكي، بل من خلال عمليات متشعبة ومكثفة تنتقل بالبحث تدريجيا من الأخطاء إلى التصحيحات ومن الفرضيات النظرية إلى التحقيقات الحسية والميدانية، ومن المعرفة التفصيلية المرفقية الطويلة الامد والنفس إلى المقاربات التركيبية الضرورية. كما أن ذلك المنهج المادي الجدلي، مطبقا في حقل الاديولوجيات والديانات يعمل، حسب تصور رودنسون، كمحاولة لفهم هذه الظواهر «بمقتضى وضع اجتماعي كلي بدل الجزء البسيط القائم في الشعور الفردي، أي بدل الشعور الديني وحده»

بهذا المنهج، منقحا ومدققا على ضوء الماركسية المتفتحة، عمل رودنسون على تأليف كتابيه الشهيرين محمد والاسلام والرأسمالية. وفيهما نرى بالعين المجردة نفس «الهاجس» المنهجي ونفس الاجتهاد التنقيبي في جمع المادة والاحاطة بتفاصيلها وفي الوفاء لكل شروط الموضوعية الممكنة. وهذا المسار، بالرغم من صفاته الايجابية قد أدى إلى ما لا تحمد عقباه في نظر كل من يصعب عليه حتى في مجال البحث العلمي تعليق عقائده ووثوقياته بين قوسين.

في محمد (وهو الكتاب الذي لم ينقل إلى العربية حتى يومنا هذا) يذهب الباحث إلى تحليل شخصية نبي الاسلام (عليه السلام) لا كرسول فحسب، «قد خلت من قبله الرسل»، وإنما كذلك كإنسان له كباقي الناس «نفسية» وارتباطات مجتمعية ووسطية. وإن كان التركيز على هذه الدائرة التاريخية قويا، بل وعلى حساب دائرة الغيب والاعجاز، فذلك لاجل الوفاء لاختيار منهجي وليس البتة قصد ممارسة القذف والتشنيع في حق الرسالة المحمدية. إن عبقرية رسول الاسلام لتزداد تبلورا ورسوخا من خلال الدائرة التاريخية ذاتها وذلك بعملها على خلق الحدث وإدارة الشؤون وإبداع القرار، ليس في مجال السياسة والحياة المدنية وحسب، وإنما أيضا على ساحة الحرب والقتال. وهنا بالذات، في كون هذا الرسول سياسيا مسلحا، تظهر خاصيته المميزة

التي كانت من أهم عوامل نجاح الدعوة الاسلامية وانتشارها. . .

أما في الاسلام والرأسمالية فإن رودنسون ينزع، خلافا للمدرسة الفيبيرية، إلى إظهار أن الانظمة الاقتصادية تجد أصل نشوئها وسيرها في تاريخ قوى وعلاقات الانتاج وليس في التعاليم والاحكام الدينية. فالدين أي دين لا يستطيع أن يشرف على تنظيم حياة اقتصادية تتحكم فيها أصلا قوانين السوق والبحث عن الربح والمصلحة. وإن تمكن من ذلك ففي حدود ضيقة وقابلة للزوال. وبالتالي فكما لا يجوز الحديث عن رأسمالية مسيحية (بروتستانية كما عند فيبر) أو يهودية أو بوذية، فلا يحسن أن نتحدث عن وجود رأسمالية إسلامية. وعلة هذا أن «شيطان الربح» يظل دائما هو هو كيفما اختلفت الاديان والاوطان. أما معارضة الاسلام للرأسمالية، استنادا إلى تحريمه للربا وبالتالي لفوائد القروض في الابناك وصناديق التوفير وشركات المقاولات، هذه المعارضة التي يقول بها دعاة الاشتراكية الاسلامية، إن هي في تحليل رودنسون إلا أسطورة ليس غير، ذلك لأنه بمجرد ما نترك جانبا التأويلات المثالية للنصوص نلاحظ من جهة أن مبدأ تحريم الربا لم يعش تاريخيا إلا حبرا على ورق تعتور روحه دوما التحريفات والخروقات، ومن جهة أخرى أن عوائق التطور الرأسمالي القائم على الصناعة تعود رأسا، كما يسجل رودنسون، إلى «النفور من الاستثمار في الصناعة الذي هو طبيعي طالما أن الربح المتوخى من الاستثمار الصناعي أقل من الربح الذي يمكن تأميله من توظيف آخر للتوفير» (ط. لوساي ص 152). وهذا التوظيف هو إما فلاحي أو عقاري. . . وهكذا إن كان من العسير الحديث عن طريق رأسمالية إسلامية، فإن من الخطأ أيضا القول مع اقتصاديين غربيين ان الاسلام يعوق تطور الرأسمالية ويقف حجر عثرة أمام نمو روح الاستثمار الرأسمالي الحق في البلدان الاسلامية. ولابد من تخليص حقل الدراسات الموضوعية من مثل هذه الاطروحات العائبة حتى تظهر العقد والوظائف التاريخية المحسوسة التي لا تنال من حجمها ولا من واقعها أنماط التفاسير المثالية ذات البعد الواحد. . .

بهذين العملين، كما بأعمال منوغرافية (حول مثلا القمر أو الطبخ عند العرب) وأخرى تركيبية: اسرائيل والرفض العربي والماركسية والعالم الاسلامي وجاذبية الاسلام، الخ يكون رودنسون قد ساهم بقوة في إعطاء

الاستشراق نفسا جديدا يخرجه عن نطاقاته وعاداته المتناسخة، وذلك بجلبه إلى حلبة العلوم الانسانية المعاصرة ووضعه على محك تطور مناهجها وإدراكاتها. وقد كان إسهام رودنسون في هذا التحول محط تنويه خاص من طرف إدوارد سعيد في مؤلفه الشيق عن الاستشراق. . .

ليس القصد من هذا اللقاء مع رودنسون التعرض إلى كل أعماله جملة وتفصيلا، بل إن ما نسعى إليه، في حدود ما تسمح به طبيعة كل لقاء، هو أن نتطارح معه بعض القضايا الفكرية العامة ونسأله من باب النقد أو التحفظ حول اختياراته النظرية والمنهجية البارزة.

الحوار

□ **بلغت أثارك أكثر من سبعمائة عنوان، وضمنها تسعة مؤلفات، وهي تزخر بالتنوع وبالغنى أيضا. والظاهر أنك في مسلكك العلمي تمارس تعشقا للعمل المتعدد الاطراف. فلو أتيح لك إعادة الكرة، فهل تأخذ نفس الطريق؟**

■ ماكسيم رودنسون: لا يتعلق الامر بالتعشق بل بنوع من التلذذ أجنيه من فضولي المتأصل. فطيلة حياتي كنت أتخوف من التخصص المفرط بالرغم من إدراكي لما يهبه من قوة ومناعة وما يسهم به في تقدم المعرفة. ولم أفلت من هذا الوضع الذي كان يقلقني إلا بعد أن تخليت عن أشياء واقدمت على ممارسة اهتمامات متعددة. والحق إن ما دفعني إلى هذا الحل هو أنني كنت أشعر بألم جسدي حين أرى أن خوضي في تخصص ما يحرمني من الاطلاع على كتب كبرى بدعوى قلة الوقت أو ضرورة البقاء في حدود المعرفة القطاعية. وانه حقا لوضع صعب تحدثت فيه حديثا مع بيرنارد لويس الذي اعترف لي أنه حتى في نطاق اهتماماته المتخصصة لم يعد يقدر على مسايرة كل ما ينتج وينشر. إلا أن كل واحد منا يفعل ما يستطيع لتليين الوضع والتغلب عليه. وفيما يخصنى، وللاجابة على سؤالك، لو اتيح لي الابتداء من الصفر، لاعدت الكرة وسلكت

نفس الطريق لانه من المستحيل علي أن اتخلى عن بعض القطاعات لحساب أخرى، وأحسن طريقة أتبعها هي أن أتعلم وأتثقف من خلال العمل حول موضوع ما وتقريبا دائما من أجل انجاز مقالة أو كتاب، وإن كنت أفعل هذا فلاني أعجز عن قراءة آلاف الصفحات من دون هدف أو غاية أترسمها.

□ من «تمارينك الفيولوجية» إلى اعمالك النظرية التركيبية هل هناك من خيط رفيع مشترك؟ وما هي مجموع أفكارك الثابتة التي تبحث دوما في التدليل عنها أو عليها، الاقل في اظهارها؟

■ م.ر: هناك خيط قائد في اعمالي، يمكن القول بأنه حتى في ابحاثي التفصيلية يذهب في اتجاه التحليل السوسيولوجي. ففي مقالاتي مثلا حول الكبد، الوارد في **موسوعة الاسلام**، أحاول تصنيف الآراء بخصوص هذا الموضوع، فأتكلم عنه في الوعي الشعبي وفي الابحاث العلمية، وأقوم بتمييزات نظرية ومفاهيمية الخ. أما أفكاري فهي في المستوى العام تنحدر من المناخ الذي تربيت فيه وترعرعت، وهو مناخ الثقافة العقلانية المناضلة ذات الاستيحاء الماركسي المتفتح. ويمكن القول أني بالرغم من التعديلات والتمييزات التي ادخلتها على هذا الاستيحاء قد ظللت وفيا للفكرة التي نشرتها وشوهتها الستالينية وتحتفظ في العمق بصحتها، وهي فكرة الجبهة الايديولوجية. ومفادها أن ليس هناك في تاريخ الفكر، كما يظن الناس، تعاقب للافكار يحكمه قانون التطور نحو الاحسن، بل صدام وصراع بين الافكار والتيارات والاختيارات والمواقف. وهذا ما نسميه على نحو كاريكاتوري بالصراع بين مثالية الطبقات المالكة وبين المادية المعبرة عن الطبقات المستغَلة، الخ. وبالرغم من الضحالة التي تلحق بشيوع هذه التصنيفات فهي تعبر في الاصل عن حقيقة يصعب نكرانها أو اتلافها. وأواجه مثلا هذه الحقيقة عندما اقرأ لمستشرق أقدر علمه بالصوفية وبالتيارات الشيعية، وهو هنري كوربان. فحين اراه يطعن، بكثير من العدوانية والحماس، في كل تأثير تاريخي واجتماعي، فاني أجد نفسي في الضفة الاخرى، أي مع ماركس والآخرين الذين لهم نفس الاتجاه العلمي وان كانوا ليسوا ماركسيين. ويمكنك أن تقيس على مثالي هذا أمثلة أخرى عديدة. فهناك دائما من يسير على خط كوربان كما أن هناك من يظل مع ماركس. ورغم أنه يحسن تجنب التصنيفات المانوية، فهناك اختيارات كبرى في ميدان تفسير العالم

المجتمعي والتـاريخي. وأنا أظل وفيا لاحداها، وأحاول حتى في دراسة عن الكبد أو القمر عند العرب ان أجرب وأظهر مصداقية ذلك الاختيار وصلاحيته.

□ خلافـا لانفتاحك الفكري وكرمك المبدئي تُظهر من حين لآخر نوعا من النفور أو على الاقل من سوء الثقة ازاء الفلسفة، رغم أن أعمالك تتجه أيضا إلى التنظير والبحث عن الشفافية والضوء. ولكي نتكلم انـطلاقـا من عينة محسوسة، ماذا تعيب على فيلسوف كمشيل فوكـو؟ هل الطابع التجريدي لطرقه ومناهجه، ام قلة وسوء معرفته بالوقائع، أو ماذا؟

■ م.ر: لست ضد الفلسفة في حد ذاتها، بل إني متيقن من حاجتنا اليهـا، ويبـدو لي أن أهم دليل على هذا هو ما يورده ارسـطو ان التفلسف ضروري سواء كنا مع الفلسفة أو ضدها. ومع هذا، فإني ألاحظ أن العقول ذات التكوين الفلسفي ـ خصوصا في فرنسا التي أعرفها أكثر، وفي الاوساط المتأثرة بثقافتها ـ لها ميل مريع إلى الابتعاد عن المثال الفلسفي الذي يكمن في توضيح القضـايا وبلورة قوامها العقلي، كما كان الشأن عند سقراط. ولدي انطباع ان عكس هذا هو ما يحدث عند فلاسفة اليوم. فهذه العقول التي لم تلتحق بصف الفـلاسفـة المبجلين والمعـترف بهم والتي تحتـل السـاحة، انما تستعمل لغة الفلسفة ومناهجها لتحويلها إلى سحاب تقنع به فقرها أو زيفها الفكري. وحتى عند الكبار يظهر لي أن الاسلوب الفلسفي الحالي، وربما منذ قرن فأكثـر، كثيرا ما يصلح، وان بذكاء أكبر، لتغطية عيوب، في الفكر لا تقبل. ليس هنا مجال ذكر الامثلة والاسماء، إلا أنه يمكن مثلا الاستشهاد هنا ببعض الناس الذين عيّنتهم الحكومة الفرنسية الاشتراكية منذ بضع سنوات لخلق الكوليج العالمي للفلسفة. ومن بينهم شخص كتب في جريدة «لومند» مقالة سجالية عائبة تعاكس حتى أبسط قواعد المنطق. وهذا أمر يفزعني وأقلق له. الا أن هناك بغض النظر عن هذا، عقول متميزة كميشل فوكو الذي قال باطروحات قيمة وبالغة الاهمية، وان كان أسلوبه في العرض، كما فعل مثلا بالنسبة للوحة فلاسكيس في بداية **الكلمات والأشياء**، يظهر بعيدا عن وضوح الفكر الضروري. أما حين انظر في أفكاره العامة التي نفعت طبعا في قلب بعض الذهنيات أو تحركيها فاني اتحفظ من حيث التفاصيل في قبول مجمل ما

تقدمه وتقول به. فتعاقب ما أسماه بالابستيمات التي تفسر في نظره تطور العقل منذ عدة قرون لا يمر إلا في سماء الفكر القيم الرفيع ويلغي بنيات المعرفة العامة أو العمومية التي يشفع لها اساسا رواجها وقاعديتها وما إلى ذلك من السمات التي تبرر وجوب الاعتناء بها.

وهناك طبعا سارتر، وهو مفكر كبير احترمه واقدره. وقد حدث لي أن ناقشته ابان تهيء عدد «الازمنة الحديثة» في 67 حول نظريته التي أرادها مشكاة الملف وأرضيته، ألا وهي أن هناك لليهود الصهاينة كما للفلسطينيين جوهرا أو كينونة، ولابد من أخذها بعين الاعتبار ومحاولة التوفيق بينهما دون الدخول في محاولة طرف لحساب الآخر. ولا ريب أن هذه النظرية الانطلوجية الهادئة مغرية وبراقة، الا أنها «لسوء الحظ» لا تقوم إلا على معطيات تاريخية سبق لي في مناسبات عدة أن أظهرت خطأها وزيفها.

□ وماذا كان محتوى الدليل الذي واجهت به فكرة سارتر أو إن شئنا توصيته؟

■ م.ر. : انه دليل تاريخي ليس غير، ويقوم طبعا على فكرة عامة تقضي بتجميع كل الوقائع التاريخية الدالة. ومن خلال هذا التجميع يظهر جليا أن هناك سيرورة ظهرت من خلالها ارادة شعب في احتلال أرض كان يعيش فيها آخرون ويملكونها شرعا حسب المفاهيم والاعراف المتداولة. ففي مؤتمر بال سنة 1887 تم الاعلان عن تحويل فلسطين إلى أرض لليهود، يقيمون فيها دولة بما للكلمة من معنى. وهنا يلزم أن نكون منطقيين مع أنفسنا، فلا يعقل أن نقف كما فعل سارتر ضد الاستعمار في الجزائر وفي انجولا أو في أي بقعة أخرى وان نقول بأنه ليس من الاخلاق في شيء أن يطرد شعب شعبا آخر ويذله ويقهره ثم نجعل من احتلال اليهود الصهاينة لفلسطين استثناءا. وهذه هي النتيجة التي تتمخض عن دراسة الوقائع والتي تفرض نفسها منطقيا على المهتمين بالقضية، أما سارتر واصدقاؤه فقد كانوا يقلقون لهذه النتيجة فيحاولون الغاءها بشتى انواع الممارسات البهلوانية والمخاتلات الفلسفية.

□ أفهم اذن انك لا تعارض الفلاسفة على وجه الاطلاق. وقد أوردنا مثال فوكو الذي عمل في مواضيع معرفية معينة منها تاريخ

الجنون في العهد الكلاسيكي، عالم السجن والاعتقال، تاريخ الجنس الـذي منعـه الموت من اتمامه، الخ. الا أنه يظل فعلا من الفلاسفة القـلائـل الـذين يشكلون استثنـاءات للقـاعدة المسيطرة على عقول الفـلاسفـة عامـة والمتمثلة في سوء أو قلة عنايتهم واهتمامهم بمقادير المـوضوعية في هذا المرفق أو ذاك. غير أنه إذا كان عند الفلاسفة ما يمكن الاخذ به وما يلزم تركه، فكذلك الشأن عند العلماء، بحيث نجد من بينهم اصنافا من المتخصصين الذين يصيبهم العمى والعقم الفكري كلما خرجوا شيئا ما عن دوائر اختصاصاتهم..

■ م.ر: هذا صحيح. إلا أن القضية المـطروحة هنا تتعلق أساسا بالتكوين... فحتى فوكو الذي أخذ الكثير من الاحتياطات من حيث المعرفة المحسوسة، كثيرا ما تتركني نتائج ابحاثه مرتابا لما تحتويه العمليات التي ادت اليها من حُقَنٍ وتسربات فلسفية، أو ان شئنا من أفكار مسبقة لا تستمد قوامها الا من التأملً الفلسفي الخالص.

ولماذا لم نُدلِ لحد الان بمثال ماركس، مع أنه مثال دال ومتميز؟ وقد سبق أن كتبت كيف احس ماركس عند بلوغه الثلاثين بضرورة تصفية حسابه مع الـوعي الفلسفي حتى يتسنى له أخـذ العالم بعين الجد والانكباب على معرفته من أجل تغييره، بما يلزم من الدراية والحنكة. ولعل هذا الاتجاه هو الذي يفرض نفسه الآن أكثر من سواه، وأظن أنه اتجاه محمود.

□ «عندما تنشغلون بمسألة، أوقدوا النار بكل الاحطاب، لكي تحاولـوا معالجتها». هذه هي نصيحتك إلى الباحثين. ولكن حين لا يكون للباحث ما لك من علم وسعة أفق، فكيف له أن يتبعك من دون أن يسقط في عقم الانتقائية أو اعادة الانتاج؟

■ م.ر. : أعتقد أن المهم هو أن نفعل ما نستطيع وان نبذل قصارى الجهـود فيما نقـدر عليه. والامـر في ما قلته ليس من شأنه أن يؤدي إلى أي انتقائية، بل انه دعوة إلى التقاء الكفاءات وتعاونها على مستوى الاعداد المادي للبحث وتوفير شروط قيامه. اعطيك مثالا بسيطا عن نوع المشاكل التي يهتم بها الباحثون الذين ليسوا فلاسفة. فقد أشرفت منذ أعوام على عمل اطروحة في الاركيولوجيا تتعلق بالدروع المستديرة عند المسلمين. وهو عمل جيد من حيث أنه تحليل لجميع اصناف الدروع الموجودة في المتاحف وتماثيلها في النمنمة

الفارسية، الخ . . الا أن صاحب الاطروحة ظل واقفا عند هذا الحد، بيد أن مسألة اشكال الدروع قد فات أن طرحتها الانثوغرافيا والانثروبلوجيا منذ وقت طويل بحيث اعدت خرائط شمولية حول توزيع الدروع واشكالها الهندسية. أما باحثنا في الاركيولوجيا الاسلامية فقد ظل يجهل كل هذا بدعوى الاعتصام بميدانه، فعجز عن تطعيم نار بحثه بكل أنواع الاحطاب الموجودة. وهذا ما يحدث بالذات لجمهرة الاخصائيين، على وجه العموم. وإذن ما قلته ليس سوى دعوة إلى تضافر الجهود من جهة، وإلى ضرورة توسيع أفق الادراك والاهتمام، من جهة أخرى.

□ «من دون قدرة مفرطة في الرفض، كما يكتب المفكر الروماني شيرون، لا مشروع ولا أعمال ولا طريقة لتحقيق أي شيء يذكر». ففي حياتك كباحث ومفكر، ماذا كانت اشياء رفضك وامتناعك؟

■ م. ر: هناك أشياء كثيرة أرفضها، منها الرؤية المثالية للتاريخ والمجتمع، كما سبق أن ذكرت. ومنها أيضا النزعة القطرية الشوفينية التي ما انفكت تزعجني، سواء كانت عند العرب والمسلمين أو عند غيرهم. اني انتمي إلى عالم قيم أتمنى أن ترجع إلينا بحكم المنطق الدوري، وهي قيم فكر نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين التي كانت تعمل على امحاء العداوات والحدود بين الاجناس والشعوب، من دون القضاء على الحق في الفوارق والاختلاف. ولازلت أصر على أن الايديولوجيا الوطنية بالغة الضرر وتعمي الابصار، من دون أن يمنعني هذا الاصرار من التأكيد على حقوق الشعوب في التحرر والانعتاق أو من مساندة مطالب الاقليات المغلوبة. . . .

غير أن النزعات القطرية، خصوصا بعد تحقيق الاستقلال وزوال الهيمنة الكلي أو النسبي، كثيرا ما تسقط في السخافة الشوفينية وتصبح مضيعة للجهود والحيويات، ولا هدف لها الا ادعاء سبق الهوية الوطنية التي ننتمي إليها إلى هذه الخصال الحميدة أو تلك أو إلى هذا الاختراع أو ذاك. . . كما أن تلك النزعات تغرق الوعي في حدود ذاته وفي الانسداد حولها وتضعف لديه كل وسائل التفتح على الآخر والتعايش السلمي معه.

□ الرؤية المثالية والنزعة القطرية أو الاقليمية، وماذا أيضا في اللائحة السوداء؟

■ م.ر : الطيش الصحفي هو أيضا لا ارتاح اليه، وان كنت أفهم أن طبيعـة المهنـة الصحافية وطلباتها تطاوعه وتيسره. طبعا هناك صحافيون مرموقون وأصحاب اختصاصات يبرعون فيها، مثل صديقي اريك رولو في قضايا الشرق الاوسط، وان كان يحسن به طبعا الا يتكلم حولها قبل القرن الثامن عشر. وتجد، عكس هذا، كثيرا من الصحافيين يكتبون السخافات والترهات وبنوع من الطمأنينة والثقة بالنفس، مما يدفعني أحيانا إلى الرد عليهم بشيء من الصرامة والحزم. وافضل أن أفعل هذا بدل أن أظل دائما ساكتا كما يفعل كثير من زملائي . . . قد نجد للجهل في حد ذاته اعذارا، أما ما يجب ان يناهض ويُفضح فهو الجهل المركب والادعاء والتقصير في الجهد أو انعدام الشعور بضرورة العلم وبالحاجة اليه.

□ في الاسلام والرأسمالية عملت بفرضية تقول بأن الدينامية الاقتصـاديـة، في اطار الحضارات الكبرى التي نعرفها، ترغم الدين (وكـل ايـديـولوجيا دينية، مسيحية كانت أو بوذية أو اسلامية) على التكيف معها. أما العكس فلا يحدث الا حول تفاصيل الاجراء وليس في البناءات الكبرى. . . فما هي اذن الدينامية الاقتصادية، واين هو موضع ميلادها ان لم يكن، جزئيا أو كليا، في رأس الانسان؟ كيف أن الايـديـولوجيا، التي تصفها انت بنفسك بأنها ظاهرة كليانية، تكون عاجزة عن وضع أو صياغة مبادىء اقتصاد.

■ م.ر: ما قلته لا يصلح طبعا الا على نوع خاص من المجتمعات والحضارات ليس هنا مجال تحديده بما يلزم من الافاضة والدقة. الا أن المجتمع الاسلامي الوسطوي ينتمي، على كل حال، الى ذلك النوع، وكذلك المجتمع المسيحي. حقا، يلزم إعمال الكثير من التمييز في مواضيع تاريخية شائكة كالتي تواجهنا. غير أن ما اردت عرضه هو أنه كلما ظهرت شروط قاعدية معينة، قامت دينامية خصوصية خارج الايديولوجيا الواعية وقبضتها، اي هناك حيث يتموضع الناس بعضهم قياسا إلى بعض. وليست هذه الدينامية في اعتقادي ترديدا للصيغـة المـطلقـة لخرافـة «الاومو أوكنميكوس» التي روّجت لها ثقافة بورجوازية نهاية القرن الثامن عشر على لسان ادم سميث وغيره. انما اقول أن هناك بعض الشروط تجعل كثيرا من الناس داخل مجتمع وخصوصا من لهم ادوار اقتصادية يجيبون أو يردون الفعل في إطار «نمط الانسان الاقتصادي».

وهذا ما يمكن التحقق منه على نطاق واسع في المجتمع الاسلامي الوسطوي، أكثر مما هو الشأن في المجتمع المسيحي لنفس العهد. وقد أكون أسأت التعبير عن هذه الحقائق أو قصّرت في وضع الضوابط والشروط. لكن ما يحق لي ادراكه هو أن الناس في تلك المجتمعات يتأثرون ويندفعون رغما عنهم بدينامية لا يمكنهم مراقبتها عن وعي. وهذا ما حدث في العهد القديم وحتى عند بعض المجتمعات البدائية، حيث هيمن «نمط الانسان الاقتصادي» وخلق بين الناس وفي علاقاتهم قوالب ذهنية وسلوكية معينة. وهذه القوالب التي لا تعيها الثيولوجيا ولا يمكن أن تُسأل عنها انها تجد مرتعها الطبيعي في الممارسات وفي التاريخ الحي. وهكذا كلما انطلقت تلك الدينامية واضعة مقدماتها فانها تجذب إليها كل شيء تقريبا وحتى الدين وصيغ رجال الدين. وهذا ما نراه في اوروبا ابتداء من القرنين الثاني عشر والثالث عشر وبصفة أجلى في الاسلام، ربما لان حقل «نمط الانسان الاقتصادي» كان فيه أقل خضوعا للقوانين الموروثة مما كان عليه الحال في أوروبا الاقطاع والاسياد، أي حيث تتعقد العلاقات المجتمعية ويتعارض القانون الروماني والقانون ذو الاصل الجرماني، وما إلى ذلك من العوامل التي تخل بالسير العادي الصوري لاقتصاد الاسواق...

□ **بعض الباحثين الغربيين المهتمين بقضايا الشرق يرفضون ان يسموا مستشرقين، وانت، حسب ما أعلم، لست منهم، لأنك تقر بوضع الاستشراق «القانوني» وتعتبره تكريسا لتقليد التعارف بين الشعوب، أليس كذلك؟**

■ م.ر: «الاستشراق»، وقد أعطى له هذا الاسم، يعني دراسة البلدان المسماة بالشرقية، من طرف باحثين في أوروبا وأمريكا. نجد في كل الازمنة أن شعوب البلدان المختلفة درسوا بلدانا وشعوبا أخرى غيرهم. ومنذ العصور القديمة اهتم الناس من مختلف البلدان بالشعوب المجاورة لهم أو المتواجدة بعيدا عنهم. عند اليونان نجد هيرودوت قد كتب كثيرا عن الشعوب التي كان يعرفها، والمصريون أيضا وصفوا مملكة نوبيا وشعوب البحر الاحمر، والصينيون لم يكفوا عن الكتابة حول الشعوب المحيطة بهم. وفي القرون الوسطى الغربيون والعرب والمسلمون عموما بدأوا هم أيضا يكتبون عن سواهم. فهناك مثلا من بين المؤلفين المسلمين المسعودي والبيروني وابن بطوطة

وابن خلدون وغيرهم. وقد كتب هؤلاء كثيرا عن الشعوب التي كانت تحيط بهم. هناك عوامل كثيرة تفسر نمو الاستشراق، وخصوصا تلك التي عملت على توجيهه. فإننا نجده قد تطور في مرحلة شهدت فيها مناهج العلوم الانسانية ازدهارا عظيما في الغرب أكثر من أي منطقة أخرى، وواكب النمو في علوم الطبيعة والصناعة. لقد خصص الغرب مجهودا كبيرا لهذه النشاطات التي كانت تجلب له الغنى والثراء. وبقدر ما كان يغتني بقدر ما كانت تتكون لديه القدرة على التحرك والعمل. ففي جميع العلوم تسنى تنظيم لقاءات ومؤتمرات وخلق مؤسسات وجمعيات عالمية ومجلات... وفي هذا المسار، كان المنهج العلمي ينضج أكثر فأكثر، فيتم بواسطته على «الصعيد الداخلي» نقد المصادر المتعلقة ببدايات تاريخ روما وفرنسا وحول الانجيل والتوراة وبدايات المسيحية. كل هذا بدأ من قبل واستمر في مرحلة كانت فيها اوروبا تغزو وتحتل أو تضع تحت وصايتها معظم الاقطار التي كان فيها الاسلام قائما.

□ إنك إذن لا تنفي دور الاستشراق في انارة الطرق أمام الاحتلالات العسكرية للبلدان المغلوبة. وقد سمي ذلك بالاستكشاف والتعرف.

■ م.ر: العلماء الذين اشتغلوا بقضايا الاستشراق كانوا بالضرورة متأثرين بالافكار السائدة في عصرهم، وكانوا ككل الناس مقتنعين بحق شعوبهم ودولهم في التقدم والانتشار. بل ان منهم من اعتقد ان من واجب العالم خدمة وطنه بعلمه. وكانت الادارة تستفيد منهم وتستشيرهم من حين لآخر. وطبعا منهم من تخصص في مجالات لم تكن لها صبغة سياسية. فالمستشرق سيلفستر دي ساسي مثلا قام بنشر مقامات الحريري والتعاليق التي كتبت حولها بالعربية. هذا العمل لم تكن له أية منفعة بالنسبة للاستعمار، عدا تعلم اللغة العربية طبعا. على خلاف ذلك، هناك مستشرقون آخرون اهتموا بمواضيع اكتست أحيانا - وان بطريقة غير مباشرة - اهمية بالنسبة للتوسع الاوروبي. وحصل ان كانت بعض آرائهم مسموعة. وتولد عن كل هذا نتائج معقدة. ففي أوروبا توهم الناس ان الاستشراق كان حركة معرفية تتسم بالبراءة والموضوعية، في حين ان الشرق ذهب خطأ إلى اختزال تلك الحركة في نوع من الايديولوجيا التوسعية ذات الابعاد الاستعمارية... والحق ان الاستشراق فوق هذا التصور وذاك قد تمخض عن بعض المكاسب التي لا أشك في موضوعيتها وشمولية قيمتها.

□ لكن هذه المكاسب جد مشروطة بايديولوجيا التوسع وإرادة القوة، ومن هنا يتسرب إلى قوامها العلمي عيب النظرة الاحادية والتحليل البراني، أليس كذلك؟

■ م. ر: كانت رؤية الاستشراق من الخارج طبعا. . . ولكن الرؤى من الداخل كانت كذلك متواجدة في هذه الحقبة. فمن القرن الثامن عشر إلى هذا القرن توفرت لدينا مجموعة من الكتب بالعربية، بعضها عبارة عن دراسات لبلدان عربية، اذكر منها مثلا كتاب محمد كرد علي عن سوريا، فهل هذا استشراق أم لا؟ ليس هذا هو المهم، مادام ان للاستشراق - حتى ككلمة - معاني ومحتويات شتى. ثم انه يلزم التمييز دائما في المجال العلمي بين المعطيات الموضوعية وبين الافكار العامة. والعالم لا يهتم دائما بالافكار العامة، وقد يكون هذا افيد له من التعلق بأفكار غالبا ما تكون جد مشروطة بالايديولوجيا. وإذا كان الغربيون يعرفون الشيء الكثير عن الشرق فلأن لهم تسهيلات أكثر من سواهم في مجال السفر اليه وتعلم لغاته. والنتيجة ان الغربيين مهيأون لفهم بلدان الشرق من الداخل وفي حدود معقولة. والشرقيون ايضا اكتسبوا تقنيات كان الغربيون متقدمين عليهم فيها إلى درجة أن التمييز أصبح ضئيلا. طبعا، الاستشراق الاوروبي في بعض المجالات وحول بعض القضايا يعتبر متقدما، وذلك لاسباب لا تمت بأي صلة إلى التفوق العرقي، بل ترجع إلى التاريخ والتراكمات المباحثية فقط. وإذا كان المستشرقون قد تأثروا، بشكل أو بآخر، بالايديولوجيا الاستعمارية، فإنهم في الوقت الراهن وبفعل تخلي الغرب عن مستعمراته، قد بدأوا يتخلصون منها كليا أو نسبيا. ولكن لا يلزم أن نخفي من جهة الرؤية الداخلية ان الايديولوجيا السياسية في الشرق (إبان مرحلة شهدت صراعات خطيرة) كانت تمنع من إدراك وجه الحقيقة في بعض الحالات. هناك على كل حال في كل بلد عقيدة رسمية، وليس من السهل دائما أن نسير ضدها، وهناك ايديولوجيات دينية متشددة تمنع ايضا من البوح ببعض الاشياء. . . اعطى مثالا لن يصدم العرب: ففي ايران إذا كتب أحد عن حياة الخليفة عمر بن الخطاب، معظما مزاياه، رُجم بالحجارة، لان ذلك الخليفة عند الشيعيين في ايران ان هو الا شيطان رجيم. أما الغربيون فلا يبالون بهذا ويمكنهم أن يكتبوا عن علي أو عمر أو معاوية، على اعتبار انهم اناس لهم ككل الناس مزاياهم وعيوبهم. والقول بأن الغربيين بسبب تدخلهم من الخارج كانوا يخطئون جوهر البنية

الداخلية ليس قولا صحيحا. إذ يمكن أن نكون في الداخل ونظل دون المسك بالـدينـامية الـداخلية. ما يمكن أن نأخذه على معظم المستشرقين هو عدم توفـرهم على تكـوين معـرفي أو نظري كافٍ. . . لقـد كانـوا تائهـين وسط مخطوطاتهم، يمارسون التاريخ الحدثي (لأنه كان موضة) ويهتمون أيما اهتمام بالتاريخ الديني.

يجب القـول أنـه حتى لعهـد قريب لم تكن العلوم الانسـانية جد متـطورة. . . ولكن المستشرقين الاذكياء جدا وحدهم كانت لهم بالرغم من ذلـك حدوس ساطعـة أو قدرة على تشغيل معارفهم الفلسفية تشغيلا مواتيا وخـلاقـا. ولكن على العمـوم، الافكار العامة ذات النفس الفلسفي كانت ضعيفة. . . وبعد ذلك ازدهرت العلوم الانسانية وقام تاريخ الاديان وترعرع إلى درجة أن صنفا من المستشرقين أصبحوا يفسرون كل شيء بالدين، (وهذا خطأ كبـير في نظري). وعمل صنف آخر على تنمية الانثروبلوجيا الفزيقية وعلم اللغة التاريخية والمقارنة. أما التطبيق الذي كانوا يقومون به فقد أسفر عن نتائج جد مؤسفة، إذ أنهم كانوا يصلون إلى أفكار هي غاية في الخطأ، مثلا حول ما كانوا يسمونه بالعقل السامي والعقل الهند ـ أوروبي، وكانوا يفسرون تبني ايران للشيعية بكونها تمثل تمرد الروح الفارسية الآرية ضد الاسلام الذي كان ساميا، واشياء أخرى من هذا القبيل. وكالعادة فالناس عندما يبحثون في الافكار العامة انما يستمدونها كليا أو جزئيا من الرأي العام السائد في زمانهم. . .

□ انـه اذن عيب الايـديولوجيات السيارة والابستمولوجيات العفـويـة. هل السقوط في هذا العيب أو التخلص منه هو ما يفسر اعتراض المستشرقين بعضهم على بعض؟

■ م.ر: ان العلوم لحسن الحظ تتقـدم أو قل إن هنـاك على الاقل نزعات ومناهج جديدة تتمخض عنها التراكمات والمكاسب العلمية. واذن فمن الـطبيعي ان يعـترض العلماء على اسلافهم ويحاولوا تطوير العلم من خلال وبفضل أخطاء هؤلاء. . . سيلفستر دي ساسي مثلا، وهو من الرعيل الاول (إذ أنه توفي في 1838)، لازلت استعمل من حين لآخر مقالاته أو كتبا خلفها وان كانت مادتهـا قد خضعت لعمـل جديد قائم على أسـاس وثائق أخرى إضافية، فمثلا كتابه حول ديانة الدروز هو أحسن ما الف في عصره. ولا يزال

لحد الآن يحتفظ بقيمته كمرجع أساسي. إلا أن نطاق معارفنا اليوم بالاصول الاسماعيلية وبحكم الخليفة الحاكم بأمر الله زاد اتساعا ووفرة بفضل ما نشر من مصادر منذ قرن ونصف من الزمن... وكذلك الشأن بالنسبة لجولدسيهر الذي كان رجلا عظيما، يعرف جيدا الاحاديث وميادين أخرى في علم الاسلام، بحيث عثرنا بفضله على نصوص ومخطوطات جديدة، وتحسنت بالتالي معارفنا وتقدمت في تلك الميادين الخصوصية. ولكن العلوم الانسانية القائمة اليوم تجبرنا على رؤية الاشياء من زوايا أخرى وبمناهج مغايرة.

□ و «الشيخ الجليل» ماسينيون، ماذا تقول عنه من باب تقييم كتاباته وأنت القريب منه انسانيا والبعيد عنه في ميدان الابستمولوجيا والمنهج؟

■ م. ر: أما ماسينيون فكان هو الآخر عبقريا على مستوى الافكار، يعرف قراءة المؤلفين العرب والاتراك والفرس وآخرين. وكان يحظى بثقافة متنوعة، الا أن فكره كان في نظري خاضعا تماما لمنظوره الديني الذي كان، من جهة أخرى، ايجابيا، بحيث دفعه إلى اتخاذ مواقف مناهضة للاستعمار رغم أنه كان ضابطا في الجيش ومنغمسا في وسط جد محافظ. وهذه المواقف العجيبة المشرفة لا تمنعني من التأكيد على أن رؤيته المتمركزة حول الدين قد شوهت ادراكه لبعض القضايا الاساسية. لقد ناقشته في ذلك كثيرا وكنت أرى أنه من شدة تعلقه بالمشاغل الصوفية كان يقرأ النصوص ويفهمها بطريقته الشخصية الخاصة التي يصعب متابعته فيها. ان ما يقول به من باب الفهم والتأويل غالبا ما يكون ممتعا ومتضمنا لافكار وحدوس لامعة، ولكنه في نظري كان يتناول الامر بعجلة ومغالاة. وكما يقول عنه مستشرق آخر «لقد كان يكتب باملاء من الملائكة». ومرة كتب لي بخصوص مقطع من القرآن: «هو ذلك ما تقولونه ولكني أقرأ شيئا أكثر...». وغالبا ما كان يقرأ على هذا النحو. لذا وجبت الاستفادة منه بشيء من الحيطة والحذر خصوصا بالنسبة لمن له رؤية جديدة.

□ لماذا كل هذا التحفظ من الحدس؟ الا تعترف بدوره الايجابي في ابنناء البحث في الانسانيات وفي العلوم الدقيقة؟

■ م. ر: احترس كثيرا من الحدوس، وان كانت تؤدي في علوم دقيقة كالرياضيات والفيزياء دورا معلوما. الحدس في حد ذاته ليس ملكة فاسدة

طالما انه يتكون بفعل التجربة أو المعاناة. لكن لابد معه من التزام جانب الحذر والتحقيق. وما يمكن أن ناخذه على علماء كماسينيون هو أنهم لا يتحققون من حدوسهم بما فيه الكفاية. وهذا لا ينفي ان ماسينيون كان رجلا فذا عبقريا بمعنى ما، أي في ظل نزعة وفي حقبته الزمانية، وان كان بعض زملائه ينتقدونه انتقادا شديدا. وكان أحدهم وهو من اساتذتي يكرهه ويشهّر بمناهجه التي كان يرى أنها تزيغ عن جادة البحث الخالص. وبالفعل ما كانت لاساليب ماسينيون الانطباعية والحدسية لان تروق علماء فترة كانت لازالت متأثرة بالنزعة الوضعية.

□ ثم ماذا عن ماسينيون الانسان من جهة، وعما تبقى منه الآن من جهة اخرى؟

■ م. ر: الجميل عنده انه كان انسانا متفتحا على أفكار الغير ووجهات النظر المخالفة لآرائه. وقد حصل له أن نشر في **مجلة الدراسات الاسلامية** لمؤلفين ماركسيين مع أنه كان يعارض افكارهم. وهذا يدل على نزاهته واستقامته. وقد قال هو نفسه أنه عيب عليه نشر مقالات حول الثورات الشعبية ايام الممالك إذ كان مفهوم «الاجتماعي» والطبقات الاجتماعية يبعث على كثير من الاحتراس والتحفظ. كما أنه نشر هو نفسه استبارا حول التعاضديات الحرفية في المغرب وأبدى انفتاحا على تاريخ العمل في الاسلام. واجمالا فقد كان يمارس التاريخ المجتمعي حوالي 1920، الشيء الذي كان نادرا آنذاك. وانا كذلك كنت كثير التذمر إزاء طغيان الدراسات الصوفية والدينية عموما في الاستشراق، وكنت أقول، على سبيل الاثارة، بأن جميع الناس في المجتمع الاسلامي، وحتى في حقبة الايمان الخالص، ليسوا متصوفة ولكنهم كلهم ياكلون ويقتاتون. وهكذا قدمت بحثا عن الطبخ العربي قبل ماسينيون نشره في **مجلة الدراسات الاسلامية**، بالرغم من أنه بعيد عن مثل هذه الاهتمامات... ان ذلك الرجل كان واسع الافق وعبقريا في قطاعه الخاص. إنه لم يعرف في الدراسات الاسلامية فحسب، هذا الحقل الذي لا يمثل الآن، للاسف، إلا حقلا محدودا في خضم نشاطات أوروبا، وإنما عرف أيضا خارجه، بصفته مناضلا مسيحيا يساريا، له علاقات جيدة برجالات الادب والفن، على رأسهم بول كلوديل... أما اليوم، فقد أعيد، كما نعلم، نشر كتابه حول الحلاج (في أربعة اجزاء) وحظي ببعض الاقبال. بالاضافة إلى

هذا، فإن له اليوم اتباعا، أكثر مما كان في زمانه. وأيضا هناك الآن في فرنسا من يقدم على نقده واظهار بعض غلطاته خصوصا بعد وفاته، بحيث لاحظنا ان بعض مراجعه كانت خاطئة وان الطبري لم يقل بالضبط هذا القول أو ذاك الخ. ولكن كل هذا لا يقلل من قيمة ذلك المستشرق ولا يلغي تأثيره الذي لازال ساريا.

□ **وفي امريكا، ما هي السمات البارزة في الدراسات الاستشراقية؟**

■ م.ر: بكثير من الاقتضاب، يمكن القول بأن تلك الدراسات مطبوعة اساسا بالتجريبية وتتجه في معظمها إلى الاجتماع السياسي والاقتصادي. وهي في هذا المجال منتعشة بفضل نظام الجامعات وتقدم مراكز البحث... ولكن عقلية العلماء الامريكان عموما جد محافظة، مما يؤثر بالضرورة على نتائج الدراسات وتوجهاتها؛ غير أن هناك في امريكا كما في انجلترا عقولا شابة أكثر انتقادا وانفتاحا من أسلافها. وبالرغم من ذلك، وحتى لا نسقط في عيب الستالينية، يحسن الا نحكم على قيمة دراسة من خلال عقلية صاحبها فقط. يمكنكم استعمال كتاب أو مقال لعالم ذي أفكار رجعية، وقادراً على إنجاز أبحاث نزيهة قد تكون بعض مسلماتها أو بعض نتائجها خاطئة، إلا أن هذا لا يمنعها من الوقوف عند حقائق أو وقائع جوهرية يتمخض عنها البحث النظري الدقيق أو الاستبار الميداني. المهم هو أن نعرف كيف نواجه قراءة هذه الكتابات بعقل نقدي يميز مقدار الموضوعية فيها.

□ **إذا كانت الدراسات في امريكا تطفح ببعد الحاضر وتُغَيِّب أو تكاد العمق التاريخي، فلعل عكس الآية حاصل في استشراق أوروبا الكلاسيكي. اليس كذلك؟**

■ م.ر: حقا، كانت للمستشرقين منذ زمن ليس ببعيد رؤية جامدة للعالم الاسلامي، فلم تكن تستوقفهم الا سماته ومعالمه العتيقة، وفي ذلك تكريس لتقليد الاستشراق الكلاسيكي. لقد جعلتهم شروط العصر لا يهتمون إلا بالعهد الوسيط بحيث لا يتعدى فضولهم العلمي حدود القرن السادس عشر. قطب الرحى في مشاغلهم كان بالاساس دينيا ومتأثرا بأشكال متفاوتة بايديولوجيا الغرب الاستعماري. وبالتالي فقد كانوا يستخفون بأهمية أو

جدة الحقب الحديثة. واتذكر بهذا الصدد كتابا حول العالم الاسلامي الحديث لم أتأخر في انتقاده انتقادا شديدا خلق لي حتى بعض المتاعب. والكتاب هو لرجل أخصائي في دراسة المغرب وواضع مؤلف جيد حول فاس قبل الحماية. وفي توطئة ذلك الكتاب المؤلف بالحرف: «لقد انجزت هذه الدراسة بسرعة ولم استعمل فيها الا منشورات مركز الوثائق الفرنسي، لما كان يعوزني من وقت لمطالعة أشياء أخرى». ومن ثمة أتت فصوله متضمنة لمغالط كبيرة. وبالطبع كانت قلة عناية المستشرقين بذلك الميدان تبعدهم عن فهم الحركات القائمة والتضاريس الجديدة.

يلزم بادىء بدء التمييز بين اللغة والكتابة. شخصيا أنا أميل إلى الحفاظ على الحروف العربية. وحتى أن غيرنا الكتابة العربية فاللغة تظل هي هي، كما حدث بالذات للغة التركية. إن الكتابة مرتبطة بالذهن في حين أن اللغة ترتبط أيضا بعوامل أخرى. إن العيب في وجهة نظر العلماء العرب هو أنهم أشاعوا في العالم العربي كله فكرة قدسية اللغة، كما هو الحال من جهة أخرى في اللغة الفرنسية حيث يلوح الطهريون بنظرياتهم حول لغة راسين وكورناي وفولتير، إلخ. أما عندكم فيتم ذلك باسم القرآن والدين والوطن. صحيح أن الفرق في العربية بين اللغة المكتوبة واللغة الشفوية أكبر مما هو عليه في لغات أخرى. فللعرب أن يقروا بأنفسهم إن كان من اللازم تغيير لغتهم أو إصلاحها أم لا. وما علينا نحن إلا أن نسجل ما يقدمون عليه من قرارات وإجراءات. إن بعض اللغويين الغربيين قد ارتكبوا خطأ كبيرا حين ماثلوا مسار اللغة العربية بتطور اللغة اللاتينية، فقالوا إن اللاتينية كانت لامدٍ طويل اللغة العرفانية في أوروبا، ثم رويدا رويدا حلت محلها اللهجة الاقليمية، كلهجة جزيرة فرنسا في فرنسا، ولهجة قشتالة في إسبانية والتوسكانية في إيطاليا. وكل هذه اللهجات تحولت إلى لغات أدبية، ثم انتهى بالتدريج العمل باللاتينية وحلت هذه اللغات الاوروبية الحديثة المنبثقة من تلك اللهجات محل اللغة الأدبية العالمية القديمة، وقد ظن أولئك اللغويون ان اللغة العربية قد تعرف نفس المآل، ولم يفطنوا إلى الفرق الكبير بين عهدنا والقرون الوسطى. إن التعليم اليوم انتشر أكثر بكثير مما كان عليه الحال بالأمس، وأصبح يعمل، بمعية وسائل الاعلام والصحافة والمكتبات وغيرها من قنوات التوصيل، على نشر اللغة الأدبية بين الناس بطريقة كان من

المستحيل تصورها في العهد الوسيط. وهكذا أصبح الناس الذين يحسنون قراءة اللغة العربية الكلاسيكية يعدون بالملايين.

مما لا ريب فيه أن هناك لغويين مرموقين يتتبعون أحول لغتهم العربية في أقطارهم الأصلية وأن اللغة العربية الأدبية تتغير، ويحدث التغيير حتى في بنياتها الاساسية التي تظل في العمق بنيات اللغة الكلاسيكية الوسطاوية. فهناك على مستوى الكتابة تراكيب جديدة ومفردات مستحدثة أو مستعملة بمعاني مغايرة، إلخ. وهذا ما يهتم بدراسته المتخصصون اللغويون في أكاديمية دمشق والقاهرة وفي مؤسسات أخرى كالتي توجد في بغداد والرباط. كما أن من بين المستعربين الاوروبيين من تخصصوا في ذلك الميدان وأعدوا فيه رسائل وأطروحات. فالعالم الألماني هانس فير قام بإنجاز أحسن قاموس للغة العربية الحديثة بالالمانية وترجم إلى الانجليزية. وهناك أوروبيون يقومون بجرد الصحف العربية لرصد المستجدات اللغوية والأساليب الحديثة، وعليهم أن يحتاطوا كثيرا حتى لا يتهمهم العرب بالسعي إلى تكسير لغتهم. والحق أن الامر لا يتعلق بكسر اللغة كما يعتقد الطُّهريون، بل بالتعرف على علامات ومظاهر تطورها إن كان لمفهوم التطور حقيقة ومعنى . . .

□ كثيرا ما تتحدثون عن الاسلام بصيغة التعدد أو عن الاسلام التاريخي، فما هي خلفية هذا المفهوم النظرية؟

■ م. ر: تاريخيا، يحسن التحدث عن الاسلام بصيغة الجمع كما هو شأن كل الأديان والايديولوجيات. فإن كانت مسيحية القرن العشرين ليست هي مسيحية العاشر التي هي بدورها لا تطابق مسيحية القرن الأول، وإن كانت ماركسية لينين ليست هي بالذات ماركسية ماركس، فإن الاسلام بدوره تتجاذبه تيارات متعددة متضاربة تقول إنها هي الاسلام، من وهابية وسلفية وحركة إخوان مسلمين وخمينية، إلخ. وبالتالي من اللازم أن نحدد دائما ما نعنيه من مفهوم الاسلام، هل هو مجموع الاركان والمعتقدات الثابتة أم هي مجموع التآويل التي أقامها الأئمة والعلماء على امتداد العصور. فإن كان المعنى الثاني ما يهمنا تاريخيا، فإن الثورات والقلاقل السياسية التي عرفها الاسلام مبكرا وطيلة القرون الوسطى كانت كلها تقوم باسم الاسلام والعودة إلى «الاسلام الحق». فنشأت مذاهب وفرق كانت في رأيي أحزابا ثيولوجيا ـ سياسية. وفي هذه العهود كان على كل نظرية للتنظيم الاجتماعي وللثورة أن تقوم في ميدان

الثيولوجيا وبالتالي أن تتبنى أو أن تخلق تأويلا جديدا للدين طبعا، الأمور الآن تغيرت نسبيا، إذ أصبح من الممكن القيام بثورة بدون المس بالدين أو جعله في واجهة الصراع. وهذا لا يعني أن زمن التلويح بالتقليد والعمل على ترسيخه قد أدبر وولى. بل إن ما حدث للكاثوليكية نراه اليوم عند طبقات من فقهاء الاسلام وعلمائه الذين يقفون أمام كل تطور باسم الدين والتقليد. ولكن ليس هذا هو الاتجاه الوحيد في الاسلام. فهذا الدين نفسه يصلح لآخرين للدعوة إلى إصلاحات وحتى إلى ثورات.

□ هل العمل على التقاء وتوافق الاسلام والماركسية في دينامية مشتركة هو عبث وضرب من المستحيل... ؟

■ م.ر: أعتقد أن ماركس والماركسيين قالوا بأشياء كثيرا ما كانت قابلة للنقاش. وهذا لا يعني كون ماركس ومن انتمى إليه قالوا بأفكار صحيحة علميا وهناك أناس يمكن اعتبارهم على المستوى الاجتماعي، محافظين وأعداء للبلدان الشيوعية ويتبنون مع ذلك أفكارا نادى بها ماركس والماركسيون. وبالفعل فأهمية الدينامية التاريخية للبنيات الاجتماعية، مثلا، يقبلها الكثير من المؤرخين والاجتماعيين الذين ليست لهم أي صلة سياسية بما يسمى عادة الماركسية. وفي البلدان الاسلامية كثيرا ما تختزل الماركسية في جانبها الملحد واللاديني. صحيح أن أفكار ماركس الفلسفية ـ والتي لا ترتبط حتما بأطروحاته الاخرى ـ تقوم على أساس لا ديني أو بالاحرى إنها أخلاق قائمة على خدمة الانسان العام كقيمة عليا. وقد يجوز لهذا الاختيار المذهبي أن يتوافق مع بعض النزعات القومية أو حتى الدينية. ولا حاجة إلى استعراض نماذج التآخي الكثيرة التي حصلت خلال هذا العصر بين الماركسية وتيارات دينية في إفريقيا وآسيا أمريكا اللاتينية. واليوم إذا ما سمينا الماركسية النظام القائم في الاتحاد السوفياتي ـ والذي ليس في نظري إلا إحدى التركيبات الماركسية الجديدة ـ فمن البديهي أنه يعارض الاسلام كما هو محدد عامة. فما يلقن في الاتحاد السوفياتي لاطفال المدارس تحت اسم المادية الجدلية لا يمكن أن يتلائم مع التعاليم الاسلامية طالما أنها تنفي وجود الله وتلغي توافق مثال خدمة الانسان ومثال خدمة الله..

□ لكن الماركسية السوفياتية بالرغم من ذلك كله استطاعت أن تستوعب القومية وتتوافق معها...

■ م. ر: نعم هنـاك شبه تعايش بين مذهب الروس الرسمي وبين نزعتهم القـومية الشـوفينية. وكـذلـك الأمـر في فرنسـا حيث يدعي الحزب الشيوعى بشـوفينيته الحادة التوفيق بين القومية ونظريات ماركس. والحق أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا اذا كانت القومية متفتحة وقادرة على اعتبار قضايا البنية المجتمعية من جهة، ومتطلبات الانسانية، من جهة أخرى. ففي جميع حركات التحرر الوطني كان هناك مناضلون يقاتلون بإيمان وإخلاص من أجل استقلال أوطانهم، ولكن من دون أن يغيب عنهم ذلك قضايا تمت إلى السلطة والمجتمع الطبقي وتقوم لا محالة بعد تحقيق الاستقلال... وتلك القضايا لا يطرحها الماركسيون وحدهم بل تطرح نفسها على أناس ليسوا من أتباع الاتحاد أو الساسة السوفيات ولا يؤيدون مطلقا تدخل الروس في أفغانستان.

□ تاريخ الفلسطينيين المعاصر، منذ تطبيق وعد بلفور إلى خروجهم من بيروت، مرورا بنكبات أخرى عديدة، يظهر كمحنة كبرى تتراكم فيها الشدائد «وحيل العقل» المريعة. انهزامية أطراف وحكومات عربية، وتحول القضية الفلسطينية إلى مجرد ورقة سياسية لدى أخرى: وهكذا تستمر دولة إسرائيل في انتزاع اعتراف العرب بها بالعنف الأكبر، وتفرض انسحابا بعد آخر، آخذة نصيب الأسد في حقل التنازلات. أما أداء الفاتورات الباهظة فيظل دائما موكولا إلى الفلسطينيين وحدهم. وهذا بالذات ما من شأنه أن يثير تساؤلات أخلاقية ونظرية خطيرة. هل هناك من إيمان يتبقى لدينا بمبادىء العدالة الانسانية؟ وهل هناك من ثقة يمكننا وضعها في الديالكتيك التاريخي الذي اختل سيره في حالة الشعب الفلسطيني وسار على حسابه وذلك بالاجتهاد في ترقيته إلى حالة من الاستشهاد المتواتر؟

■ م. ر: لقد كتبت وعملت كل ما استطعت في هذا الميدان. ومواقفي فيه معروفة، ولا حاجة بي لاعادة الكلام فيها. أما سؤلك فهو مثالي بقدر ما هو صعب. العدالة الانسانية لم ار لها هيمنة في تاريخ العالم، إلا في بعض الظروف السعيدة، وما أقلها! وهذا لا يعني أني أنكر بعض ما أنجز في هذا السبيل من باب المكاسب، حتى قبل مجتمعاتنا، في الحضارات القديمة والبدائية. وهذه المكاسب هي من قبيل القيم المثالية التي لا نرى لها وقعا أو تأثيرا في صراع الدول حول الهيمنة والسلطة. وقد ظهر هذا بصفة جلية في فشل تجربة أول مجمع أممي، ويظهر الآن في كل المنظمات والمحافل الدولية. وهناك على سبيل المثال عمل قام به بوازار وهو رجل قانون سويسري وطبعته جمعية الصداقة الفرنسية العربية، ومفاده ان المسلمين في العهد الوسيط قد وضعوا مبادىء السلوك المثالي، الخ. وانا لا أحتج على هذا بقدر ما أرى أن وضع المبادىء شيء وتطبيقها شيء آخر. وبالتالي فان الصراع من أجل أكبر قدر من السلطة هو ما يظهر في العمق ويطغي على كل شيء. وتتحدث عن الديالكتيك التاريخي، وهذا بدوره مفهوم ضخم لا اعتقد أنه يساعد كثيرا على بلورة ما نحن بصدده، اللهم إلا

اذا حددنـا معناه بما يلزم من الدقة فصار يدل على ما يجري بين قوى متعارضة في حالة ما . . . وان كنت تقول بأن هذا الديالكتيك لم يعمل أو يسر لصالح الفلسطينيين، فكذلك كان الشـأن عند هنود امريكا الحمر والآرمنيين والاكراد، وان كنت لا أتمنى أن يحدث لاولئك ما حدث لهؤلاء. كل ما هناك اذن هو أن قوى متعددة، منذ ما يقرب من أربعة عقـود، قد تضافرت جهودها ومصالحها على حساب الفلسطينيين وألحقت بهم وبهويتهم الـترابية ضررا عظيما. وهـذا ما يلزم تسجيله وفضحه باستمرار حتى تعود للفلسطينيين حقوقهم المشروعة ويتم إصلاح ما لحق بهم من مظالم . .

عبد الله العروي

الفكر والتاريخ

تقديم

الفكر الجدي في أوساطنا المثقفة ظاهرة نادرة. فإن أحصينا بمقياس العطاء والجودة مفكرينا المعاصرين، لن نجد أي تعب في عدهم. ونحن إذ نخاطب في هذه المقابلة الاستاذ عبد الله العروي ونسأله، فلأنه من أبرز مفكرينا القلائل على الساحة المغربية والعربية، ولأن ثقافته الواسعة تقوم حقا على منطق متماسك معقول، قادر على أن يجعلنا نفكر في حياتنا وقضايانا الشائكة. وهذا ما اعترف له به نقاد محنكون لا نذكر من شهاداتهم الا واحدة سجلها ماكسيم رودنسون في تقديمه لكتاب ع. العروي الاول الايديولوجيا العربية المعاصرة: «بفضل علمه بالتاريخ الايديولوجي للعالم العربي وكذا لأوروبا، وبمعرفته لمناهج التحليل التي كونها العالم الحديث (....) وبفضل تفتحه ويقظته بازاء كل ما يستحق عناية انسان ذكي وحر، أخضع (العروي) أهم قضايا العالم الذي ينتمي إليه إلى أعقل تحليل ممكن».

إن احدى الصعوبات التي تواجه المثقف المسؤول اليوم تقوم في ماهية الموقف الذي عليه أن يتخذه أمام التراكمات الثقافية وتنوع حقول المعرفة: هل هو الانتقاء الذي لا يؤدي إلا إلى تعطيل الفكر فانسحاقه، أو هو التحصيل

الموسوعي الذي من طبيعته أن يكون لا متناهيا ولا تجتمع فيه شروط الابداع والانتاج؟ والظاهر أن محاولة النظر في هذه المسألة تطيب وتتيسر صحبة مفكر باحث كالاستاذ العروي الذي أعطى لها أجوبة عملية بالتأليف الرصين والتحرك الفكري المتزن.

ليس من شك في أن كتابات د. العروي تستمد قوتها أساسا من وقوفها على أرضية التاريخ. فهو، مع ماركس، لا يعترف، في نطاق العلوم الانسانية، الا بعلم واحد، هو علم التاريخ. وداخل هذا العلم، وبمناهجه الحديثة في التقصي والتحليل قدم العروي عملين أساسيين: أولهما محدد مكانيا وزمانيا ويتعلق بأطروحة حول الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية (1830 ـ 1912) وثانيهما عن تاريخ المغرب الكبير (محاولة تركيبية). وفي هذين المؤلفين برهن د. العروي عن تخصصه وكفاءته في مجال المباحث التاريخية، وكان هذا وحده كفيلا بادخاله في حسبان المحتكمين إلى الواقعة والوثيقة وجعله يحظى بثقة المؤرخين المحترفين وتقديرهم.

أما شهرة مؤرخنا بين عموم المثقفين وما صاحبها من «قراءات» وضجات، فهي تعزى، في نظرنا، إلى صنفين من الأعمال أقدم على تحقيقها وهو مستند إلى ثقافته التاريخية ومعرفته بالمناهج الحديثة وأهم اللغات الأجنبية، وهي:

1) أعمال تنظيرية تركيبية: الايديولوجيا العربية المعاصرة / أزمة المثقفين العرب / العرب والفكر التاريخي / ثقافتنا في ضوء التاريخ/ الاسلام والحداثة.

2) أعمال ذات توجه تحليلي تعليمي: مفهوم الايديولوجيا / مفهوم الدولة / مفهوم الحرية.

بهذين الصنفين من الأعمال يلج د. العروي ميدانا هو أقرب إلى الفلسفة وتاريخ الأفكار منه إلى التاريخ بالمعنى المتداول والمتعارف عليه. وفي هذا الميدان يصعب القول بسلطة التاريخ الوقائعي وقدرته في الفصل والتحكيم، كما توحي بذلك بعض أقوال د. العروي ومواقفه. إننا هنا في مجال التأويل وانتاج المفهوم والمعنى وحيث تقوم الاشكالات المنهجية

والمعرفية، ويتبدى أن أمر النظرية والتنظير ليس لغوا، بل إنه يكشف عن مقام فكري خصب ومعقد...

هنا في هذا المجال يطالعنا التيار النظري الذي سعى العروي إلى الانضواء فيه وبلورته وإغنائه بالتعديلات والاضافات، وهذا التيار هو التاريخانية التي قد يرد أصلها إلى أطروحة ماركس القائلة: «حتى ولو كان مجتمع ما قد وصل إلى كشف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته (..) فلا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يحطم بمراسيم مراحل نموه الطبيعي. إلا أن بإمكانه أن يختصر حقبة مخاضه ويلطف آلام الولادة... (مقدمة رأس المال 1867، الطبعات الاجتماعية، ص 10 ـ 20). ميزة هذا التعريف أنه يظهر أن منطق التمرحل في النمو المجتمعي لا يقوم باصدار المراسيم، ولا بالحتمية التطورية. وإذن لا الليبرالية ولا التطورية يعرفان التاريخانية أو يندمجان في جوهر وظيفتها. ذلك لان قانون التمرحل المجتمعي ليس من الرخاوة بحيث تتحكم فيه الارادة الانسانية وحدها، وليس من الصرامة بحيث يلغي امكانية الطفرة والاختصار...

في الغرب، الكتابات حول التاريخانية كثيرة ومتنوعة، وتتراوح بين مواقف تتبناها وتعمل بها بشكل أو بآخر وبين مواقف تعاديها وتبطلها، ويعزى شرط امكان هذا التعارض الضارب أحيانا في السكولاتية إلى كونه يدور في عالم عرف نموا «طبيعيا» وثورات متكاملة هيأت له أسباب التقدم والهيمنة. وأما في البلدان المتأخرة والمسيطر عليها أي بلدان العالم الثالث، فان التاريخانية لا يمكن أن تكون الا مغايرة وذات خصوصية متميزة، طالما أنها التعبير عن وعي بتاريخ معاق والتفكير في منطق العمل أو البراكسيس القمين بتدارك التأخر وتحرير الصيرورة. هذه التاريخانية تقوم باختصار على المقومات التالية: «1 ـ ثبوت قوانين التطور التاريخي (حتمية المراحل)، 2 ـ وحدة الاتجاه (الماضي المستقبل). 3 ـ امكانية اقتباس الثقافة (وحدة الجنس)، 4 ـ ايجابية دور المثقف والسياسي (الطفرة واقتصاد الزمان)... هذه التاريخانية العاملة هي التي يسعى د. العروي إلى بلورتها وتعميقها لحساب العالم الثالث والبلاد العربية خصيصا، وذلك على ضوء تجارب المغرب في التطور التاريخي والتغلب على العوائق والازمات وأقرب هذه التجارب إلى الضرورة والالحاح هي التجربة الليبرالية التي لا مندوحة للنخب السياسية

والمتعلمة من تمثل واستيعاب تاريخها وعطاءاتها، وذلك أولا قصد ولوج روح العصر وتحسين الانتماء إليها، وثانيا من أجل الاتيان إلى فهم ما أفرزه العهد الليبيرالي والنظام الرأسمالي، أي الماركسية والمجتمع الاشتراكي. حول هاتين الغايتين، وبالتالي بازاء الآخر تشكل في المحيط العربي الوعي بالذات، فالوجوه الممثلة للايديولوجيا العربية المعاصرة. هذه الوجوه هي أجمالا الفقيه والسياسي والتقني، وبالتتابع لكل وجه نوع من الهيمنة في أصناف الدول التي عرفها تاريخ العرب المعاصر: الدولة الكولونيالية والدولة الليبرالية والدولة القومية.. وما يبرر مشروعية هذا التصنيف ليس سوى الفوارق في المواقف والرؤى على صعيد الوعي بالذات وبالآخر، وعلى صعيد إدراك تأخر العرب التاريخي وتصور تعويضه وتلافيه.

وقد نلاحظ بحق أن ما ينقص ذلك التصنيف هو وجه المثقف (ونموذجه المؤلف نفسه) الذي بمقدوره اتخاذ بعد نقدي بإزاء الوجوه المذكورة آنفا، ثم تلخيص مواقفها في رؤيتين رئيسيتين: الرؤيا السلفية والرؤيا الانتقائية، وكلاهما، كما أثبتت التجارب ولا تزال، لم تؤديا إلا إلى الاخفاقات والطرق المسدودة... لماذا؟ هنا يفصح المثقف عن «دعوته» الايديولوجية فيسعى إلى ممارسة «الاقناع» بقدر ما مارس الفهم والتمثل. إن علة ذلك تكمن عنده كما يسجل بكثير من الجزم في كون: «دعاة الاصلاح منذ عصر النهضة جزأوا أفكار الغرب، كل واحد منهم اعتمد قسما منها على التوالي وبفصله القسم عن الكل أفقده كل فعالية». والحل ما هو؟ لابد إذن، كما يضيف صاحب الدعوة، من اللجوء إلى نظام فكري متكامل يجمع بين الاقسام المعتمدة. والماركسية هي ذلك النظام المنشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لاننا لم نعش أطوار العالم الحديث المتتابعة ولم نستوعب بنيته الكامنة (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي). هذا ما نقرأه في الصفحة 25 من كتاب «العرب والفكر التاريخي». وفي الصفحة 30 يدلي المؤلف باعتراف يظهر العلائق الحميمة بين تاريخانيته وبين الماركسية: «بعد الامعان في بعض الانتقادات التي وجهت إلي، اتضح لي أن الماركسية التي حاولت وصف خطوطها العريضة هي في حقيقة الامر ماركسية تاريخانية ان لم تكن تاريخانية ماركسية». وقد نتساءل عن وجه الجدة في هذه الدعوة، مع العلم أن العالم العربي له نصيبه من الاحزاب الشيوعية والاشتراكية ومن المثقفين الماركسيين، والظاهر من كتابات العروي أن هؤلاء المثقفين، سواء كانوا منظمين أم لا،

يعانون من هشاشة وضعف روابطهم «بالتراث القومي العربي الاسلامي»، كما أن ماركسيتهم تظل عموما نصية وذاتية، غير معربة بما فيه الكفاية ولا قادرة على تحريك متطلبات المجتمعات العربية أو الاستجابة لها. وهذان العائقان ينضافان إلى العائق العمودي المتمثل في عدم أو سوء استيعاب مكاسب التجربة الليبرالية على الصعيد الفكري والسياسي.

باختصار شديد إذن: إذا كانت التاريخانية تفرضها علينا ضرورة الاختيار الوحدوي أمام تحديات العصر وأنظمة الهيمنة، فان الماركسية تظل النظام الملائم لاستيعاب الحداثة وتجاوز التأخر. ويراهن د. العروي على الماركسية الايديولوجية التي كان موضوع تفكيرها نموذج ألمانيا ما قبل 1948، وذلك لوجوه الشبه والالتقاء بين العالم العربي اليوم وألمانيا تلك المتخلفة عن فرنسا بثورة سياسية وعن انجلترا بثورة اقتصادية. ان ماركس الايديولوجي، حسب تنبؤ مؤرخنا، سيبقى حيا يبعث مادامت هناك بقعة متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائما من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الايديولوجي حيا. ومن شرفة العالم الثالث، كل التأويلات الماركسية، المتجذرة في واقع المجتمعات، تتابع في منظور واحد ـ في هذا المعنى نقول ان العالم الثالث يشكل نقطة التأصل والتوحيد». العرب والفكر التاريخي (ص 181).

لا ندعي أننا لخصنا فكر د. العروي أو تحدثنا عن كل القضايا التي تطرحها أبحاثه ومؤلفاته، وإنما سعينا في إطار ما هو مجرد تقديم لحوار معه، إلى التذكير ببعض المرتكزات والمباديء التي يعتمدها مؤرخنا في مجال أعماله الفكرية والتنظيرية. ولا ريب أن قيمة هذه الاعمال تأتي كذلك من كونها تثير العديد من التساؤلات وحتى الاعتراضات والانتقادات، وهي في مجملها إما تؤكد على الطابع الايديولوجي لنقد الايديولوجيا عند العروي وعلى منهجه المثالي النخبوي، واما تبرز عنده استخفافه بمعارضي التاريخانية من الفلاسفة كليفي ـ ستروس ولوي التوسير وكارل بوبر، إذ لا تكفي مجرد الاشارات والتلميحات للرد على حجم انتقاداتهم التي ترى في التاريخانية مذهبا دوغمائيا فقيرا يطبعه الحشو والتكرار ويعمل بالمساومة المعرفية ولا يعين في شيء على كشف القواعد والبنيات، ولا على التوقع ومعرفة الآتي. كما أن انتقادات أخرى قد رأت أن كتابات د. العروي الفكرية وحتى في مجال الدراسات

التاريخية مهمومة بالسلطة وتتمحور أيما تمحور حول محطات ومصادر الحكم والقرار في السياسة والايديولوجيا. . . بالطبع لا يسعنا هنا التطرق إلى مثل هذه الانتقادات أو توسيع نطاقها بل نوثر، تجنبا لتشنج المواقف والاحكام، أن نفتح مع د. العروي حوارا حول أهم انتاجاته الفكرية، لعل جدواه تكمن في رفع الالتباسات وبلورة الاختلافات.

الحوار

□ ان كثـيرا من المثقفـين المغـاربـة يأخـذون على عاتقهم أطروحتك التي أكدت عليها غير ما مرة والقائلة بضرورة العمل الثقافي كشرط يسر البدء في التغلب على العقبات التي يصطدم بها اليوم تطور المجتمع العربي. كما أن خاتمة تحليلاتك حول قصور كل من الثقافة السلفية والثقافة الانتقائية وسقوط اعمالها في العملي ـ الجامد، حسب تعبير سارتر، تلك الخاتمة اصبحت التجربة التاريخية في المجال المغربي على وجه التخصيص تثبتها وتؤكدها. وأنت ترى أن لا سبيل لتجاوز كلا الاتجاهين الا بالخضوع للفكر التاريخي ونشر الوعي التاريخاني. فهل تنضوي دعوتك هذه في تقليد تاريخاني ظهر في الغرب على يد فلاسفة كبار، أم أن مصدرها غير ذلك؟

■ عبد الله العروي: عند هيجل وكذلك ماركس تنزع التاريخانية إلى القول بأن الحقيقة تقوم في التاريخ. وهذه الحقيقة التي لها صفة الشمول والاطلاق لا تتمخض الا عن التطور التاريخي المحايث وليس عن عالم غير العالم الذي نحن فيه. أما نيتشه فهو بالاضافة إلى كونه ينفي حقيقة العالم الغيبي فإنه ينزع صفة الاطلاق عن الحقيقة في هذا العالم. فليست الحقيقة

عنده الا ما ينتجه الانسان المتفوق وما تأتي به ارادة القوة والانتشار.

عند هيجل اذن الحقيقة قائمة في التاريخ الانساني نفسه، وهي غاية يقترن تحقيقها بتحقيق الحرية. وهذه الحرية ليست حرية الخاص، ولا حرية الأهواء، وإنما هي حرية العقل المطلق التي تجد تعبيرها أو تجسيدها عند هيجل كما عند ماكيافيلي من قبل في الدولة. لهذا نرى باحثا كـ كاسيرر مثلا يرجع أصل الفكر النازي، القائم على إرادة القوة وتقديس الدولة، لا إلى نيتشه فقط وإنما إلى ذينك المفكرين أيضا.

أما فيما يخصني، فلمفهوم التاريخانية معنى مختلف ومغاير، لاسباب تعود كلها إلى تباين موقعي ومواضعي. وبما أن التاريخانية حدت بفلاسفة الغرب إلى الانكبـاب على تاريخ مجتمعاتهم وحضاراتهم، فانها عندي دليل يحيلني على مجتمعي وتاريخه. ولو اكتفيت بالتموضع في التاريخانية كفلسفة أو ككتلة أفكار، لكنت مجرد داعية كما هو شأن البرجسونيين أو السارتيين العرب.

المعطى التاريخي الذي تحيلني عليه التاريخانية هو التأخر العربي. وهذا المفهوم يعني اننا كبلدان مستعمرة سابقا نوجد الآن في وضعية تحكم علينا بأن نعيد انتاج ما انتجه الغرب، وان نكرر التجارب الغربية لكي نستوعبها، تماما كما نفعل بالنسبة لاختراع علمي سبقنا إلى اكتشافه غيرنا، ونضطر نحن لعرضه على مخابـرنـا وتقنيات ادراكنـا قصـد اكتسـابه وتبنيه. وهكذا يكون الموقف التاريخاني على وجه الاجمال هو فهم وتقصد مجموع الغايات والاهداف التي تندرج في سياق التطور ونضطر إلى قبولها وتلبيتها. . . وبالطبع يظل المجال مفتوحا أمام الدعوات إلى تغيير المسار، باسم الخصوصية والاصالة، كما عند فرانز فانون وغيره، الا أن مثل هذه الدعوات لا تعبر في حقيقة الامر إلا عن موقف فني أدبي، خاص بجماعات أو أفراد، ولا يمكن أن يكون هو الموقف القومي العام الذي تسأل عنه المجموعة القومية او الدولة. ذلك أن الامر يتعلق في هذا النطاق المسؤول بالمجابهة بل بالحرب، لا بمعنى التقاتل العسكري. . وانما على المستوى الاقتصادي والتجاري الذي تحدث عنه ادم سميت. ان هذه الحرب الدائمة هي المنافسة والمضاربة التي تجبرنا على اقتناء احدث الاختراعات والآلات ان كانت تنمي الانتاج وتقلل من تكاليفه. وبالتالي فنحن مضطرون إلى ترسم الاهداف التي يسهم الآخر بحظ وافر في وضعها. والامثلة على هذا عديدة، منها فيما يعنينا قضية الفوسفات الذي لا يمكن لرئيس مكتبه أن يخرج

عن نطاق منطق الشركات الامريكية والسوق العالمية، هذه السوق التي يشبه دورها في عالم اليوم الاله في التراجيديا اليونانية. هكذا نعير لكل هذه العوامل أهميتها الخصوصية، لاننا نريد أن نفكر في إطار العمل والمسؤولية، بعيدا عن المواقف الذاتية الانفعالية. لذلك يكون من السخف القول مع بعض الدعاة بأن اخفاقاتنا اليوم تعود اسبابها إلى أننا أخذنا بنفس الاهداف التي وضعتها أوروبا لنفسها. فهذه الاهداف، انطلاقا من عصر الانوار، عند روسو وفولتير وليسينج وغيرهم، إن هي إلا الحرية وسيطرة الانسان على الطبيعة والديمقراطية والتقدم والثقافة وتعميم التعليم، الخ. فهل هذه المثل اهداف خاصة أم شمولية؟ وهناك من الناس من يقولون بأن هذه المثل والقيم كانت سيارة في حضارتنا، منها ما اقتبسناه ومنها ما ابتكرناه ابتكارا. وإذن فلماذا تصبح فاسدة وباطلة عندما نراها عند الغير تحرك مجتمعاته وتتشخص في مؤسساته؟ الحقيقة أن هناك فيما يخص هذا الموضوع كثيرا من الخلط المبني على مجرد الجهل بأمور وقضايا عدة، والجهل بتاريخ اوروبا الحديث وبمنطق السياسة والعقل في العالم المعاصر.

التاريخانية إذن هي السعي إلى الاحاطة علما بوقائعنا وبالوضع الذي نحن فيه، مع العمل على حل مشكلاتنا التاريخية على ارضية التاريخ نفسه. لذلك تكون الدعوة إلى تجاوز المراحل أو قيم الغير دعوة فارغة تماما من كل مضمون وكل فعالية فطريقنا الحق والقويم إلى التخطي والتجاوز لا يمر الا عبر الاستيعاب وآلام الولادة.

□ ونحن وان كنا نسايرك على طول هذا الخط ـ البديل، فاننا نسألك: كيف لك أن تدافع عنه ضد أطروحة فيلسوف كنيتشه تقول: «ان المعنى التاريخي ونفيه تحتاج إليهما بالتساوي صحة فرد وأمة وحضارة.»؟

■ ع.ع: للاجابة على هذا الاعتراض، لابد من المزيد في توضيح طبيعة المجال الذي أتحدث فيه: انه مجال العمل التاريخي وليس المجال الفلسفي التأملي. اني أساسا انطلق من ضرورات ومستلزمات العمل الجماعي بدون أن أدعي أن الفكر التاريخاني هو أحسن أنواع التفكير وأرقاها. فهذا الحكم بدوره سيكون حكما فلسفيا، وهذا ما أتجنبه... ان مفاد أطروحاتي هو ان العرب يعيشون اليوم مشكلات وتحديات حددت معالمها الاجتماعية

والاقتصادية والثقافية منذ القرن الماضي، اي منذ ما سمي بعصر «النهضة». وهذه المشكلات والتحديات لابد من تحليلها وادراكها وفهمها. ولذلك وجب 'ن تتوفر لدينا الوسائل القمينة بأن تيسر لنا التغلب على الصعوبات المعرفية، وتنمي قدرتنا على فهم الغير. وهنا بالضبط تقوم ضرورة الوعي التاريخي، لان الغير الذي يواجهنا ـ وهو الغرب المهيمن ـ يعرّف نفسه بأنه تاريخ وتطور. طبعا، في الغرب اتجاهات فلسفية متعددة، ولكن الاهم ليس هو ما تقوله هذه الاتجاهات، بل ما تقوله الايديولوجيات ويقوله ويفعله الساسة والعاملون في الحقل السياسي. وعلى هذا المستوى الثاني، مما لا نزاع فيه أن الفكر قائم على أساس تاريخاني. . . ولذا فهل يعقل أن نواجه خصما يتميز بالسمات التي ذكرنا دون أن نفهم ذاتنا كظاهرة تاريخية ونعمق وعينا التاريخاني؟ قد يكون في هذا التعبير شيء من التجريد ولكن المعنى هو أن ضرورة اللجوء إلى الفكر التاريخي ضرورة وقتية عملية لا تدخل في نطاق القضايا الفلسفية الصرفة.

اننا نرى بالمثال كيف أن النظرة التاريخية هي التي تتحكم في القانون الدولي أو في سياسة الامر الواقع،كما أنها تكون المرجع الاساسي لتحليل قضايا ملموسة كالنزاعات الدولية التي تحل اما بالتقاضي أمام محكمة دولية واما بالحرب.

ونحن ان تأملنا جميع المشكلات العويصة التي تواجهنا عموما، فمن الواضح أن عجزنا عن فهم منطق الغير يترتب عنه عجز عن تكوين سياسة ملائمة فعالة، مما يجعلنا نعيش اخفاقات متوالية ونستقر في حالة أزمة متكررة.

هذا اذن هو المنطق العام الذي أطرح فيه المشكلة وأجيب فيه عنها. وهو إطار جماعي غير فردي وعملي غير تجريدي. طبعا النقطة الصعبة في كل هذا هي أني أحاول ان أجد حلا فكريا للمشكلات العملية. لذلك فكثير من القراء اما يظنون ان المشكل هو فكري فقط، ويبحثون عن حل فكري صرف، وأما يقولون بعدم جدوى الحل الفكري، فينتظرون النتيجة من العمل ذاته. إلا أن هذه المفارقة تصبح لاغية إذا ما نجحنا في إقامة علاقة جناس ومردودية بين النظرية والعمل.

وباختصار، اللجوء إلى التاريخ كنطاق عام للتحليل مفروض علينا مرحليا في إطار الوضع الذي نعيشه. أما قيمة هذا الاختيار الفلسفية فأنا لا

أبت فيها ولا أرى ضرورة البت فيها. وما يمكن أن أضيفه هو أن الثقافة العربية عموما ان كانت قد قللت من أهمية التاريخ فلاسباب هي نفسها تاريخية. لذلك تصبح عملية الارتفاع إلى مستوى منطق العصر وتحدياته عملية ثورية ضد الفكر الموروث عن القرون الاخيرة القريبة منا. وأنا إن كنت لا أنكر أن الفكر الصوفي على سبيل المثال يشكل ثروة ثمينة، فاني لا أرى كيف يمكن أن يصلح اليوم كوسيلة عمل وأداة فعالة للمقاومة الايجابية وللتحرر.

□ تتحدث عن التأخر التاريخي، وآخرون، ومنهم الاقتصاديون على الاخص، يوثرون الحديث عن «التبعية» و«الهيمنة» و«المركز والضاحية»، الخ...

■ ع.ع: ماذا يهم اختلاف التسميات ان كان الاشكال هو هو؟ كل الدراسات مثلا للزراعة المغربية منذ نصف قرن أو يزيد تنتهي بك إلى اقرار تأخر عالمنا القروي من حيث قوى ووسائل الانتاج، وبالتالي من حيث مردودية الانتاج. وقس على هذا القطاع قطاعات حيوية أخرى. وفي ميدان الفكر والانتاجات الفكرية تعترضنا نفس الحالة من التأخر، هذه الحالة التي يمكن تشخيصها على سبيل المثال لا الحصر في الانطواء الوثوقي على الذات وفي الجهل الفادح باللغات وبتاريخ الحضارات وفي عدم القدرة على معرفة الذات في حدود أبعادها الثلاثة، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، إلخ. وهذا كله يؤدي بهذا الفكر المتأخر إلى العمل بالمسلمات والبديهيات والحس العام، بعيدا عن إعمال الدهشة المشروعة التي هي محرك البحث وطرح القضايا...

ولكن التأخر الذي أتحدث عنه، وأريد أن أؤكد على هذا، ليس له البتة صفة الاطلاق والقدرية، بل انه قضية نسبية، اضافية أو محمولة، لا يمكن معاينتها وإقرارها الا إذا قسنا مجتمعا بمجتمع آخر من حيث اكتساب أسباب القوة والمناعة. وهذا الاكتساب هو من عمل الذات ولا يمكن أن يكون هبة من الغير أو تبرعا، ولا سيما وأن هذا الغير يسعى «بطبعه» إلى السيطرة والتحكم في قواعد المنافسة واحتكار السوق العالمية. فا لاكتفاء بالتنديد ببلدان المركز، حسب تعبير شائع، ليس مجديا في شيء، بل ان الاهم هو فهم آليات تلك الهيمنة والعمل على اتقاء أضرارها بحفز الذهنيات والمؤسسات على تجاوز التأخر الذاتي لاحتلال مراكز المسؤولية والتقرير...

□ أما عن المنهجية التي تعمل بمقتضاها، فهل لك أن تطلعنا على معالمها الاساسية؟

■ ع.ع: النقاش الطويل حول المنهجية يستنفد أهميته مع مر الزمان. فالمنهجية الحقة في نظري هي التي تواكب التحليلات العينية لموضوعات معينة. وإذا قبلنا بالمنهج التاريخي فإن قيمته لا تظهر الا من خلال تشغيله لتفسير نقط معينة في تاريخ المجتمع أو تاريخ الثقافة. وفي نظري، ضعف الثقافة العربية والمغربية الحالية وضعف مثقفينا عموما يأتي من كونهم يطيلون الكلام حول القضايا المنهجية، معتقدين أن النقد خلاق في حد ذاته. النقد الخلاق ليس هو النقد الادبي ولا نقد النقد أو نقد المدارس والاتجاهات، بل انه الدراسة التحليلية للواقع الاجتماعي أو للموروث الثقافي. وهذه الدراسة المباشرة والمحتكة بموضوعها هي التي توحي بمفاهيمها ومقولاتها أو تفرضها، أي أنها تصنع ضمنا منهجها.

□ أنت إذن تقر بنسبية الفكر التاريخي...

ع.ع: إني لا أرى فائدة في إظهار ذلك، بحكم اني لا ادعي أن هذا الفكر يكون فلسفة أو يعرف حقيقة دائمة. فمن المؤكد أنه قد نشأ في ظروف معينة ويصلح في ظروف معينة ويمكن أن يغيب في ظروف كذلك معينة. ففكرة التاريخ كانت مهمة جدا في القرون الاسلامية الاولى ثم توارت نهائيا في القرون الاخيرة لاسباب تعود إلى عوامل الانتكاسة والتقهقر. وفي أوروبا نعلم أن القرن التاسع عشر هو القرن الذي شهد أزدهار الفكر التاريخاني والوضعانية العلمية والتوسع الاستعماري. أما بعد الحرب العالمية الثانية فقد عرفت أوروبا الغربية تراجع كل ذلك وأخذت في الانطواء على نفسها... المهم بالنسبة الينا سواء من الوجهة الفكرية أو السياسية هو ان نتساءل دوما: هل تناول القضايا الثقافية والاجتماعية بنظرة تاريخية يعيننا على توضيح الفكر ويخلق لنا شروط مردودية العمل...؟ هل دراسة المشكلات اللغوية في إطار نظرة تاريخية أفيد للعمل اليومي والاصلاحات الضرورية من دراستها في نطاق نظرة مغايرة؟ أما الشيء المؤكد بالنسبة لي هو أن من العبث دراسة القضايا الاقتصادية بفكر غير تاريخي. فمن البديهي اذن أن التاريخ هو الاطار الوحيد الصالح لتناول وتحليل مثل هذه القضايا.

□ إن الوعي التاريخاني الذي تدعو إلى تبنيه وتعميمه لا يمكن أن يكون عندنا الا وعيا بالتبعية والتخلف. . . وانت ترى أنه كلما احتد وعي المثقف بالتأخر، كلما كبرت مسؤولياته وربما تكاثرت المغريات للهروب في الاوهام والاساطير. لكن رغم كل المصاعب والمخاطر، ألا ترى أن إيجابيات عمل كل من المثقف والسياسي قد تكمن بالذات في السعي إلى إحداث الطفرة واختزال المراحل، أي في اختصار فترة المخاض وتلطيف آلام الولادة، حسب تعابير ماركس؟ وهل يلزم في نظرك ان تندرج هذه المهمة ضمن المهام الملحة التي تتصدر جدول عمل الفكر في البلدان التي تعيش اليوم ركودا أو انتقالا موقوفا؟

■ ع.ع: كثير من الناس يخلطون ما بين التاريخانية والتطورية، بالرغم من تباين واختلاف مواضيعها. فالنظرية الثانية في نطاق علوم دقيقة تهتم بالطبيعيات وبتاريخ الكون، هي التي تقول بحتمية المراحل واستحالة اختزالها. أما مع التاريخانية فإننا نمر إلى التاريخ الانساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والارادة. وإذا اعتبرنا أن التاريخانية هي التطورية في حقل الحياة الانسانية، فهي تتميز عن التطورية في علم الارض مثلا بكونها مضطرة إلى قبول فكرة الاختزال والطفرة. . . وهذا القبول ليس تناقضا مادام الوعي التاريخي لا ينشأ إلا بفعل مفاضلة بين واقعين تاريخيين متفاوتين.

وعندما نقول عن واقع تاريخي انه مر بمراحل فنعني بذلك أنه إذا فهمنا توالي تلك المراحل وادركنا منطقها امكن الشروع في مسايرتها واختزال الزمان في قطعها. . . فلذلك نجد أغلبية الثوريين تاريخانيين. كما أن هذه الفكرة قائمة كذلك على أصل اخر هو أن العمل، سواء كان فرديا أو جماعيا، يفترض تصميما مسبقا، غالبا ما يجد الثوري عناصره في التاريخ. وأخيرا فإن القول بحتمية المراحل لا يعني اتخاذ موقف قدري خانع بإزاء الزمن، بل السعي وراء فهم الماضي وادراك قوانينه حتى يتسنى فسح مجالات الاختزال والعمل الواعي. . والثورة التي هي أساسا اختزال للزمان واستدراك لما ضاع لا تتم إلا بخلق الحاجة إلى الاصلاح وبدفع الناس إلى تطبيقه. والاصلاح إذن هو محتوى كل ثورة تقوم على الأرضية التاريخية وتستمد منطقها من الفهم التاريخي.

□ دائما في سياق محور هذه المقابلة حول الوعي التاريخاني أريد

أن أعلم رأيك بخصوص تأويل سمير أمين للثورة الايرانية بأنها حالة من تفسخ الوعي التاريخي ورد فعل شعبوي على المأزق الذي تتردى فيه حركات الاشتراكية والتحرر الوطني في بلدان الضاحية.

■ ع.ع: على سبيل الاشارة، أنا كمؤرخ لا أقبل بمثل هذه التعميمات حول بلدان المركز وبلدان الضاحية، لأنها تنسينا الخصوصيات وتخل بفهمنا للعمق التاريخي... أما عن الثورة الايرانية، فما يمكن قوله بايجاز هو أن هناك واقعا ايرانيا خصوصيا يتجلى عبر مختلف انظمة ايران السياسية. وهذا الواقع الخصوصي تتحكم فيه الجغرافيا، إذ أن إيران موجودة بين مجموعات كبرى هي البلدان العربية والهند والاتحاد السوفياتي. كما تتحكم فيه من جهة أخرى الثقافة الشيعية الموروثة والتطورات الاجتماعية الناتجة عن اصلاحات النصف الثاني من القرن الماضي.. وهذه المعطيات الخصوصية هي التي تفسر ظاهرة الثورة الايرانية. أما تفسيرها بوضع عالمي ما كأزمة الحركات الاشتراكية في العالم أو الصراع الروسي الاميريكي وغير ذلك، فليس الا تعسفا وصنفا جديدا من التنجيم.. وكلام سمير امين عن شعبوية الثورة الايرانية انما هو تحصيل حاصل ان كان يعني بذلك افتقاد هذه الثورة لتنظيم حزبي على النمط الكلاسيكي... وفي هذه الحالة جل الانتفاضات الوطنية شعبوية إذ أنها أوسع من أن تحيط بها طاقة القيادات الحزبية التي هي بالتعريف اقليات... كما أن شعوبية الثورة الايرانية ليس معناها عودة العصبية الاسلامية كما يعتقد سمير أمين، بل انها دليل على عجز القيادات السياسية (أكانت اشتراكية يسارية أو بورجوازية يمينية أو ليبرالية معتدلة) عن التعبير الشامل المبرمج عن مطالب الشعب الايراني في المساواة الاجتماعية أو في الوحدة القومية والسيادة الوطنية. ومن ضمن العوامل التي ابعدت تلك القيادات عن الشعب وجود تنظيم شيعي تقليدي عجزت التنظيمات العلمانية عن منافسته أو التمتع بامكانات العمل التي كانت له في عهد الشاه. لهذا نجد أن ضحايا القمع الشاهنشاهي كانوا بالدرجة الاولى الزعماء العلمانيين والمناضلين المنتمين إلى الاحزاب السياسية المعارضة.. إذن باختصار خصوصية الثورة الايرانية تحتم علينا استقاء دوافعها من مطالب وحيوية الشعب الايراني نفسه..

□ **عند قراءتي لكتابك حول تاريخ المغرب الكبير استوقفني هذا المقطع الذي تقول فيه: «عندما نؤكد بأن الاستعمار يزرع هو نفسه**

بذور زواله، فإننا ننسى الاعوام المفقودة والمناسبات الضائعة والحيويات المتوترة في خسارة تامة في عالم المظاهر، وذلك بدءا بالكفاح الوطني نفسه». فهل لك أن توضح أكثر هذه الفكرة التي قد تبدو للبعض منطوية على انحراف وعقوق، أو على الاقل، للبعض الآخر، قاسية على الحس الوطني؟

■ ع.ع: كثير من مؤرخي الظاهرة الاستعمارية يقولون بأن الاستعمار يقوم دوما بعمل مزدوج من حيث انه يستغل ويقهر البلدان التي يحتلها ويكون ايضا مرغما على تحديثها. لكن ما يغرب عن بال هؤلاء المؤرخين هو ان البلدان المستعمرة تكون مضطرة إلى استنفاد طاقاتها وقدراتها في مواقف الدفاع عن النفس والهوية. ومن طبيعة المواقف الدفاعية ان تكون لا منتجة وغير مبدعة. ان تلك الفكرة التي قلت بها كانت نتيجة تحليلي لحالة تونس حيث اقدم الاستعمار الفرنسي على ايقاف الحركة الاصلاحية التي بدأت منذ أواسط القرن التاسع عشر وكانت الأمة التونسية مهيأة لقبولها في أواخر نفس القرن. ونعلم أن تلك الحركة لم تصبح قابلة للتطبيق الا بعد الاستقلال أي بعد ثمانين سنة من الاستعمار ومن المناسبات والفرص المفوتة الضائعة. وبالتالي فما لا يجوز أن ننساه ونحن نقول إن الاستعمار يمدرس ويفسخ الانظمة العتيقة ويفتح للمزارعين آفاقا جديدة الخ. هو أنه ـ وهذا هو الاهم والاخطر ـ يُدخل المستعمَرين في حلقة الاعمال الدفاعية السلبية التي تستمد قوامها من الماضي والمخزون الثقافي، وذلك على حساب الالزام الابداعي والمعاصرة الحقة.

□ **أهذا السبب قلت في أطروحتك حول الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية: «إن السلفية في مغرب 1912 إلى 1956 هي التي فرضت نفسها كشكل تعبير كان أكثر أصالة من كل الأنظمة الايديولوجية الأخرى»؟**

■ ع.ع: نعم، السلفية تعبير أصيل عن الحركة الوطنية، لكنها لا تخرج عن نطاق الموقف الدفاعي الذي ينشأ أساسا لاتقاء شر حالة تاريخية وليس للخلق والابداع... إن موقف المؤرخ بإزاء هذه القضايا موقف درامي، فهو من جهة ككل مواطن غيور يكبر بطولات الحركة الوطنية وينحني اجلالا أمام شهدائها، ولكنه من جهة أخرى مطالب علميا بالاقرار بنسبيتها ولا إبداعيتها....

□ في تاريخ المغرب الكبير كتبت أيضا: «من الصعب أن ننكر ان استعمار المغرب قد كان سلفا مندرجا في الحلول المزيفة المعطاة لأزمة القرنين الرابع عشر والخامس عشر». هل ترى أن الدارسين لم يقولوا بعد كلمتهم الاخيرة حول هذه الازمة وان الاستمرار في بحثها من شأنه عمليا أن يقوي من إرادتنا في أن نجد في عمق الماضي المنهار منطقه المضاد، أي أوامر التغيير القطعية؟

■ ع.ع: كل مشكل تاريخي يتجدد طرحه بتطور التاريخ نفسه، ولا يمكن قول كلمة أخيرة فيه، خصوصا إن كان من حجم وأهمية المشكل الذي تشير إليه. فلابد إذن من التمادي في دراسته للوقوف على منطقه المضاد، غير أن الشيء المنتظر من هذا البحث ليس الكشف عن برنامج عملي لحل مشاكلنا القائمة، بل فهم دينامية العقدة التاريخية وضبط هوية المشاركين فيها وأدوارهم. ولا يتأتى ذلك الا بتبني منهجية خارجة عن منطق العصر الذي ندرسه. وان لم نفعل ذلك أخطأنا الفهم وعطلنا الدراسة... كما أنه لتحسين فهمنا لازمة عهود الانهيار والانتكاسة لابد أن نعتبر أنها تمس كل معاصريها وتشملهم، وحتى الثائر ضدها يظل يعمل في نطاق نظامها، فلا يلزم أن نذهب إلى تبرئته منها أو أن نجعله يقفز فوقها. ان اعتبار تلك الازمة كظاهرة شمولية لمن شأنه أن يجعلنا نشخص أسبابها وعللها ونقيس عواقبها وآثارها، أي نقوي من فهمنا لها... وهكذا يمكن إعداد إمكانيات التخطي الحاسم والتجاوز الحق... إن ما لم نتعلمه بعد هو طرح القضايا الاساسية ومواجهة المشكلات المستعصية بفكر تاريخي شامل. وفي إطار عهود الانتكاسة التي ذكرنا، من القضايا الجوهرية التي لم تطرح هي لماذا أصبح الناس إبانها عاجزين عن حل حتى ابسط العمليات الحسابية، مع أن العرب اخترعوا الجبر ووظفوا الصفر؟ لماذا حصل ذلك العجز؟ ولماذا لم تعرف حدوس العرب الاولى واكتشافاتهم استمرارية أو تطويرا؟ كل هذه القضايا وما شابهها تظل معلقة، في حين أن آلاف الباحثين والدكاترة يفرغون طاقاتهم في مسائل سطحية لا تنفع في شيء.

□ على صعيد تعثرات العرب في مواجهة دولة إسرائيل مواجهة قوية رادعة، ما هو حكم التاريخانية كما تتبناها؟

■ ع.ع: بخصوص هذا السؤال لن أبدي الا ببعض الملاحظات.

هنـاك نوع من التضخيم حصـل في الحكم على ما عرفـه العرب من وقائع عسكرية خصوصا منذ 1967 ، بحيث كثر الكلام عن الكارثة العربية وعن هزيمة العرب وانسحاقهم الخ . فأولا ، يلزم دائما استحضار الاوضاع العالمية المترتبة عن الحرب الكونية الثانية والتي لا تساير الحق العربي ولا تتفهمه . وانت ترى مثلا أن ألمانيا بكل قوتها الاقتصادية الدينامية لم تستطع ولن تستطيع في الافق المنظور أن تخرج من معاهدة يالطا ولا ان تفك قبضة القوتين العظميين. ثانيا، كل انهزامـات العــرب منـذ 1948 هي انهزامـات تكتيكية وليست استراتيجية. أنا لا أقول بأنها هينة أو محدودة الأجل والمفعول، وانما هي فقط جزئية وقـطاعية. ثالثـا، ما يلعب جدليا لصـالح العرب هو أن انقساماتهم السياسية والايديولـوجية تحول دون تمكن العـدو من الانتصار عليهم في آن واحد. ذلك أنه إذا كان في مقدور اسرائيل أن تفرض ارادتها على دولة أو بضع دول عربية ، فإنها عاجزة عن أن تخضع كل الدول العربية ذات الوزن والاهمية في المنطقة. هذا ولا يلزم بالطبع اغفال كل وجوه التقصير في ميدان الدبلوماسية العربية التي لا تعود كلها إلى أسباب تنظيمية وظرفية . . . رابعا، على المدى الابعد، وهذا هو انطباعي الذي أعبر عنه لكثير من الناس، الخاسر الحقيقي في هذه الحـرب العربية ـ الاسرائيلية المتعددة الاشكال والحلقات هو الفكر الصهيوني الـذي يظهـر أنـه أصبـح يفقد أوراقه لحل المشكل اليهودي على افتراض أن هناك مشكلا يهوديا صنعته أوروبا المعادية للسامية، وعلى رأسها النازية الالمانية. والسبب في هذا أن الفكرة الصهيونية كانت دائما لا تستمد عوامل تحقيقها إلا من الدعم البريطاني حتى 1948 ، ثم الامريكي طيلة ما يزيد عن ثلاثـة عقـود. وأخـيرا، إذا اعترفنا بما يعترف به الكثير أن المشكل الاساسي في كل هذه المحن هو مشكل اختلاف حضاري بيننا وبين الغرب، فإن القضية إذن تعود رأسا إلى قضية التحديث والمعاصرة التي يلزم على العرب أن يعوها كل الوعي وان يضعوها في إطارها الحقيقي. هذا الاطار الذي يحتم تحريك مسلسل الاستيعاب لمنطق التاريخ الحديث ويُلزم الفكر العربي بالبحث في حقل الفعاليات والستراتيجيات الهادفة . .

□ يظهـر عنـدك من حين لآخر شبـه نفـور من التكـوين الفلسفي، وكـأن هذاالاخـير لا فائدة ترجى منه في حقل الدراسات التاريخية، أو كأن هذا الحقل «إقطاع» للمؤرخين لا يجوز لغيرهم أن يلجوه. فهل تؤكد صحة هذا الانطباع؟

■ ع.ع: إجابتي ستكون مقتضب حتى لا أثير معك سجالا ليس هنا موضعـه. إن أصحاب التكوين الفلسفي، عموما وإن تسنى لهم أن يقوموا بدراسات تاريخية، يظلون محتفظين بذهبة غير موافقة ولا مجانسة لما عليه أو يلزم أن تكـون عليه ذهنية المؤرخين. فـم مثلا، فيما يخصني، لا يرون ولا يقتنعون بأن المنهج الذي أتحدث عنه وأستعمله إنما هو حصيلة بحوث عينية وتفاعل مع الأوضاع الثقافية القائمة في اعالم العربي. بل يظنون أنه مبني على اختيارات ذاتية راجعة إلى ميول شخصيه فكلما صدمتهم فكرة لاذوا في الحين بالاحتماء بالفكرة المضادة التي يسهل علهم دائما رصدها في تاريخ الفلسفة والافكار المديد. وفي هذا العمل تراهم يئولون القضايا والأسئلة المطروحة إلى مجرد «مواضيع إنشائية» ويجدون، للأسف، عند أساتذتهم ما يشجع على هذا الاتجاه ويزكيه. وهكذا يتعلمون الكلام في أي شيء والحسم في كل شيء، معتقـدين أن هذا هو ما يميز الفلسفـة عما سواهـا ومتنـاسين أن مثل تلك الممارسات لم تكن ممكنة إلا في زمان الاغريق. وكم هي شاسعة الفروق بين هذا الزمان وبين ما نحن عليه في هذا الصر!

□ **متفق معك حول استحسان تجنب السجال حول هذه المسألة في هذا المقام الضيق. ولكن لا أخفيك شعوري بالأسف وأنا أستمع إليـك تتحدث عن الفلسفة كما ملت، لاسيما وأنها تتعرض في هذه الأيام لحملات بيروقراطية يُخشى أن تذهب شُعب الفلسفة ضحيتها.**

■ ع.ع: لا داعي للأسف، مـدام أن موقفي كباحث من الفلاسفة شيء، وما تقوله الآن عن مصاعب تدريس الفلسفة شيء آخر.

الحقيقـة أن الأزمـة القـائمة حالا لا تمس الفلسفة وحدها، بل تعم التعليم الجـامعي ككل. هذا التعليم الذي أصبحت جميع الاطراف تشعر وتقـول بأنـه أضحى متجـاوزا. ومـما يقوي هذا الشعور هو تراكم المشاكل وتضخم أعداد الطلبة وقلة المنافذ، الخ. ان ما يمثل خطرا على مستقبل الثقافة في بلادنـا هو هذا التـمايز الحاصل بين معاهد متخصصة في تكوين موظفين بأسلوب تقنـوقـراطي وبلغة أجنبية وبين كليات في العلوم الانسانية والعلوم البحث وهذا التمايز الذي يصل إلى حد لقطيعة يلزم فسخه لفائدة اتجاه جديد يقضي بفتح معاهد داخل الجامعة نفسها وتابعة لها، مما يستلزم الاقدام على

اصلاح شامل جذري. . . أما التكوين الفلسفي، إن كان من العبث انكار حاجتنا وحاجة كل مثقف إليه، فمن الطبيعي أن يعاني، في إطار الوضعية التعليمية القائمة، مشاكل خاصة على مستوى المقررات والمنهجية والتنظيم، شأنه في ذلك شأن جميع الاختصاصات. . . وأعتقد أنه للتغلب على هذه الصعوبات الداخلية، لابد من الابتداء بالتقليل من استقلال الشعب بعضها عن بعض لاحلال التداخل بينها والتبادل. وبما أن الكلام هو عن شعبة الفلسفة، فكم ستعلو قيمتها إن هي استفادت من كلية العلوم وحصل بينها وبين شعبة التاريخ وشعبة الآداب تداخل إيجابي منظم.

حسين مروّة وطيب تيزيني

في التراث والفعل التاريخي

تقديم

الحديث عن التراث العربي ـ الاسلامي في زماننا هذا متشعب ومعقد المدارج والمستويات. ولعل السبب في ذلك أنه بحث في الشخصية القاعدية والتاريخ المتحول للبلاد العربية والاسلامية. ومن هنا تأتي صعوبة الاضطلاع به والخوض فيه. ولا تتأتى امكانية التغلب على هذه الصعوبة الا بتحقيق شروط المعرفة الموسوعية والتكوين المنهجي الرصين. ومن عجز عن هذا، تحول الحديث التراثي لديه إلى هرج ولغو ليس غير. وبالفعل، كم من متحدث في أيامنا عن قراءة التراث واعادة قراءته يكون ابعد المثقفين عن استيعابه والالمام به! وكم من كتابات تراثية تكشف في وضح النهار عما يعتورها من تلفيقية واهتزاز!

بعيدا عن هذا المناخ السطحي المرهق، آثرنا رصد بعض التساؤلات المركزة لتوجيهها إلى المفكرين العربيين طيب تيزيني وحسين مروة (اغتيل في مطلع سنة 87 فكان واحداً من كبار شهداء الحرية في العالم العربي). وهذان المفكران ينتميان حقا إلى هذه القلة القليلة من المحللين السائرين في طريق اعادة النظر في التراث من موقع محاولة رفع التبعية والعجز عن الهوية العربية والدفع بها إلى الشفاء من التفكك والهجانة وإلى نيل أسباب الصحة والقوة. .

□ ثقل الـتراث، في تصوري، قد حول الدارسين إلى قراء ومؤولـين، قلة قليلة منهم لامعـون وسـوادهم الأعـظم هم مجرد «متسكعـين في مقـابـر الماضي». وإن صح هذا القول أو حتى إن لم يصح، فإن السؤال الثاقب الذي يظل قائما هو: إلى متى الانتقال إلى مناطق يحركها أساسا الابداع والتأسيس؟

■ طيب تيـزيني: السؤال الأول صحيح في دعـواه. حقـا، معـظم الـدارسـين للتراث العـربي والعـربي الاسـلامي وجـدوا، في نهاية المطاف، مساكنهم في الماضي، بيد أن هذا الانعطاف إلى الماضي كان ومايزال مشروعا على الصعيد الاجتـماعي والايديولـوجي. إن الاخفـاق الـذي ألم بالوضعية العربية منذ أواسط عصر النهضة العربية البورجوازية الحديثة وحتى الآن هو الذي يكمن وراء ذلك. ويكفي ان نشير إلى أن مرحلة ما بعد بيروت 1982 تمثل التعبير الاقصى حتى الآن لعملية الاخفاق تلك. وإذا كان الامر على هذا النحو، فإن أولئك الدارسين القراء المؤولين، لا ينطلقون من هامش المجتمع العربي الراهن وانما من أعماقه، تلك الاعماق التي تقدم كل الشرعية الاجتماعية والايديولـوجية لهم. وإذا كان هؤلاء قد وجدوا في الماضي مثوى لهم، فإنهم

بذلك، أي من موقع مناهجهم ورؤاهم، قد حولوا هذا الماضي إلى مقابر. ربما إن عودتهم إلى الماضي اتسمت بتوجه سلفي، لذلك فإن تلك المقابر هي من صنيعهم، أي من صنيع أوهامهم الايديولوجية السلفوية. أما أن يكون «الماضي»، من حيث هو كذلك، مرتعا خصبا للمقابر، فهذا أمر يفتقد الصحة النظرية المعرفية والتاريخية. «الماضي» يتحول إلى مقابر فقط حين ينظر إليه من موقع منهج أحادي الجانب، منهج ميتافيزيقي. وكذا الامر فيما يتصل بالوجه الميتافيزيقي الآخر من المسألة، أي النظر إلى الماضي على أنه حديقة غناء تعمر بكل ما يصح أن يكون حافزا على التقدم والنهوض. ان كلا الوجهين خاطئان ضاران وفاسدان، بالمعنى المنطقي. كلاهما ينطلق من سلفوية مكابرة، ترغب في أن تعب من الماضي ما يقدم حلا ناجزا خاملا لمشكلاتها المعاصرة. ان صحة هذا الرأي تبقى قائمة حتى إذا عرفنا ان الوجه الاول يمثل عصروية عدمية رومانسية بتوجه سياسي تقدمي مزعوم كثيرا أو قليلا، وان الوجه الثاني يجسد سلفوية دينية أو قومية بتوجه سياسي رجعي كثيرا أو قليلا.

وإذا ما أجبنا على السؤال الاول أو الشق الاول منه على نحو ما فعلت، فإن «الانتقال إلى مناطق يحركها أساسا الابداع والتأسيس»، كما ورد في الشق الثاني من السؤال، يغدو مرهونا بأن يبدي الدارس الباحث احترامه العميق للبنية الداخلية للتراث كائنا ما كانت، وبأن ينطلق منها بحثا وتقصيا من موقع منهج يجد مصداقيته عبر البحث نفسه، وليس خارجه. ان «الابداع» في البحث التراثي لا يمكن ان يكون نفيا للتراث. إنه، بمعنى من معانيه، اكتشاف اللاحق عبر السابق، واكتشاف خصوصية اللاحق في ضوء تقصي خصوصية السابق. وإذا ما أشرت إلى أن التراث هو التاريخ مستمرا حتى المرحلة الحاضرة، متلاحما بها، استبان لنا أن «ثقل التراث الذي حول الدارسين الى قراء ومؤولين» ماهو، في حقيقة الامر، الا ثقل الوضعية الاجتماعية والايديولوجية التي تملي على هؤلاء نمط التعامل مع التراث. وبتعبير آخر، إن مشكلة التراث والبحث فيه هي، في أحد أوجهها الكبرى، مشكلة تلك الوضعية التي لم يستطع أولئك الدارسون أن يرتفعوا عليها بالمعنى المنهجي النظري. وبصيغة أكثر تحديدا وتخصيصا، ان الابداع والتأسيس في البحث التراثي هنا عملية لا يمكن انجازها بعيدا عن الركائز التي أتيت عليها في جواب سابق، ركائز جدلية تراثية مبدعة.

■ **حسين مروة**: هذا التحويم المتكاثر المتكاثف، يوما فيوما، حول

التراث: قراءة، وتأويلا ودراسة وتعاملا معه بأشكال شتى من التعامل. . . هذا التحويم يشكل ظاهرة حادة في مجرى الحياة الثقافية العربية المعاصرة. وقد بلغت هذه الظاهرة مستوى من الحضور الثقافي يستوجب النظر فيها من موقع جديد بنظرة جديدة، أي من موقع البحث الجدي عن التفسير الصحيح لها، معتمدا النظرة العلمية الموضوعية بعيدا عن الطرائق الديماغوجية.

إن سؤالـك يضعني أمام فرصـة مشكورة لمحاولة الانطلاق من هذا الموقع، مع محاولة اعتماد هذه النظرة. . .

بدءا بالقسم الاول من السؤال اسمح لي، أيها الصديق، أن اختلف معك في تصور الظاهرة التراثية هذه. . . فإني لا أتصورها ظاهرة تراكمية من القراءات والتأويلات والدراسات للتراث، لنكتفي بتصنيفها إلى قلة «لامعة»، وكثرة «تتكسع في مقابر الماضي». . . أي أنها ليست مسألة ارتباط بالتراث لذات التراث، أو بالماضي لذات الماضي، لتكون المفاضلة هنا مقتصرة على الفرق بين جولة حية في عالم الماضي الحي، وجولة تسكعية في عالم الماضي ـ المومياء، أو بتعبير مقارب للدقة: إن المسألة ليست ذهابا إلى الماضي واغترابا عن الحاضر.

جوهر المسألة أو الظاهرة ـ كما أتصورها ـ أنها شكل من الالتصاق أو التشبث بالحاضر، عبر التواصل مع الماضي، أو أنها ذهاب إلى الحاضر نفسه بطريق الماضي. . . أو بعبارة بسيطة: ان هذا التعامل مع التراث في عصرنا، هو ـ في مداه الأخير ـ نوع من التعامل غير المباشر مع حاضرنا العربي.

إن مختلف القـراءات والتأويلات والدراسات المتكاثرة والمتكاثفة حول التراث، على اختلاف منطلقاتها واتجاهاتها ومذاهبها الفكرية والايديولوجية، انما يرمي كل منها إلى تحديد مكانه في المعركة المحتدمة، باستمرار، في هذه المرحلة الزمنية، خصوصا على صعيد الواقع الاجتماعي ـ السياسي العربي الحاضر. . .

حتى التيار السلفي المتـطرف يدخل إلى صميم المعركة هذه، مندفعا برغبـة جارفة في انتزاع موقع له بين صفوف المتعاركين الآن لاثبات خطابهم اولا، ويجعل هذا الخطاب ذا فعل فاعل في صميم المعركة ثانيا. . .

إن قراءة التراث بهذا النحو من القراءة أو ذاك يعني ـ في جوهر المسألة ـ قراءة للحـاضر الذي نعيشه. فإذا قرأه السلفيون المعاصرون مثلا، بطريقة

تفكيرهم السلفي، أي بإسقاط الماضي على الحاضر، وبرؤيتهم الماضي في سكونية ثابتة تجعله غير ذي قابلية للتغير والتحول، فإن ذلك يرجع إلى قراءة منهم للحاضر نفسه، وهم يفكرون هكذا في الحاضر، فينعكس ذلك تفكيرا في مفهوم الماضي. . . إنهم يتشبثون ببقاء الحاضر في سكونيته وثباته إلى الابد، لانهم يخشون حالات التغير والتحول، بقدر خشيتهم عواقب كل تغير وتحول. . إنهم يخشون تطور الحاضر إلى حالة أو حالات يفقدون مكانهم فيها، أو يفقدون بها مبرر خطاباتهم.

مرجع المسألة إذن، هو الموقف من الحاضر، دون العكس، أي ليس الموقف من الماضي هو المرجع في معرفة الظاهرة التراثية. .

والكلام نفسه يتكرر بشكل آخر، حين ننتقل إلى تيار آخر من التيارات الايديولوجية العربية المعاصرة الداخلة في معركة التراث. .

. . أما نحن، الذين نأخذ بمنهج المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، فإننا ننطلق في نظرية التراث من موقعين متداخلين ومتكاملين: موقع النظر التاريخي وموقع النظر المعرفي المفهومي.

من الموقع الاول ننظر إلى التراث مشروطا بتاريخيته، أي ننظر إليه برؤية تصنعه في صورته الموضوعية كما تحققت تاريخيا، ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي، أي ضمن الشروط والظروف المعينة نفسها التي ارتبط بها إنجاز الخطاب التراثي.

بهذا النوع من الرؤية التاريخية نتجنب إسقاط فكر التراث على زمن «وبيئة» يقعان خارج الزمن والبيئة اللذين صدر عنهما التراث، أي أننا نتجنب إسقاط فكر الماضي على الحاضر. . وفي الوقت نفسه، وللسبب نفسه، نتجنب أيضا إسقاط فكر الحاضر على الماضي، كيلا يكون ذلك تجاوزا لتاريخية كل من الماضي والحاضر. .

وأيضا بهذا النوع من الرؤية يصبح واضحا أنه من غير الجائز أن نطلب من الخطاب التراثي أن يحمل فكرا لا يتناسب مع خصوصياته التاريخية، كأن نطلب منه، مثلا، أن يتضمن افكارا معاصرة أو يقول معارف ومفاهيم هي

من نتاج عصرنا، أي هي نتاج تطور تاريخي تختلف ظروفه اختلافا نوعيا عن ظروف التطور السابقة التي أنتجت الخطاب التراثي ذاك نفسه.

إن لكل خطاب تراثي حدوده الزمنية والبيئية. لذا لا يصح أن ننظر إلى شيء من التراث الا في ضوء هذه الحدود والشروط، فيجب أن تكون مقولة «النسبية» هي الحاكمة في قراءة كل خطاب تراثي وفي تأويله ودراسته، بمعنى أن نأخذ بالحسبان، لدى القراءة أو التأويل أو الدراسة التراثية، تلك العلاقة «النسبية» بين التراث وزمنه وبيئته التاريخيين، خشية ان نقع في شرك النظرة المطلقة والمجردة التي تعزل التراث عن «نسبيته»، أي عن خصوصيات تاريخه، وعن علاقاته بواقعه التاريخي...

من موقع النظر التاريخي هذا، نرفض أولا النظرة السكونية للتراث من حيث هي تلغي الحركة التاريخية وتلغي دور هذه الحركة في تفسير تغيرات المعرفة وتحولاتها النوعية التي لا تقف إلا لكي تستمر... ونرفض ـ ثانيا ـ نظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر، أو أجزاء أخرى.. نرفض هذه النظرة، لانها لا تاريخية من حيث تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل، وتجزيء التراث رغم وحدته التاريخية أي وحدة سياقه الكلي التكاملي.. إن الاطلاق في المفاضلة هو المرفوض... فإن هناك نوعا من المفاضلة يمكن قبوله، حين يتعلق الامر بالطابع الشخصي الابداعي.. لكن حين يتعلق الامر بالسياق التاريخي العام، فان الطابع التكاملي الشمولي يبقى هو طابع الخطاب التراثي الكلي الذي يرفض التجزيء، أي يرفض كل الطرائق الانتقائية.

ـ أما الموقع الآخر من الموقعين المتداخلين المتكاملين اللذين ننطلق منهما، في نظريتنا التراثية، وهو موقع النظر المعرفي ـ المفهومي، فنعني به الاداة المعرفية ـ المفهومية لرؤيتنا للتراث رؤية تاريخية على نحو ما أوضحنا منذ قليل.. بمعنى أن لدينا الرؤية التاريخية هذه، ولدينا المفاهيم التي هي أداتنا المعرفية لتحقيق هذه الرؤية.

واضح من ذلك ـ طبعا ـ أن هناك «عملية» مركبة تتألف من العناصر التالية:

ـ الخطاب التراثي، بصورته الكائنة موضوعيا في إطارها الزمني والمكاني التاريخيين.

ـ النظر التاريخي في الخطاب التراثي، أي النظر إليه مشروطا بتاريخيته.
ـ النظر المفهومي، أي الاداة المعرفية التي نستخدمها في عملية النظر التاريخي.

ومن باب الايضاح نقول إن كلا من النظر التاريخي والنظر المفهومي ينتميان إلى مرجع فكري ـ منهجي واحد، هو المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. أي أن هذا المرجع يقدم لنا جملة من المفاهيم والمقولات نستخدمها في ممارسة القراءة العلمية لتراثنا القومي الفكري. ومن هذا الايضاح يظهر كيف نوجه الفكر العلمي المعاصر نحو رؤية تاريخية للتراث في سياقه التاريخي الموضوعي.

عند هذه النقطة يمكن أن ننتقل إلى القسم الثاني من السؤال وهو القسم الذي يسأل: متى الانتقال إلى مناطق يحركها، أساسا، الابداع والتأسيس؟

في رأيي أن «مرحلة الانتقال إلى هذه المناطق قد بدأت بالفعل. فقد بدأت معالجات التراث، في السنوات الاخيرة، تعتمد الادوات المعرفية ـ المفهومية ذات الطابع المنهجي العلمي في قراءة الخطاب التراثي وفي تأويله... لان هذا النوع من المعالجة خطا خطوة جريئة نحو الدراسات التي تضع الخطاب التراثي تحت «مجهر المفاهيم العلمية المستمدة من الفكر المادي ـ الديالكتيكي والمادي التاريخي...

فهل يصح الادعاء بأن خطوة كهذه جديرة أن تدخلنا في واحدة من «مناطق يحركها ـ أساسا ـ الابداع والتأسيس»؟ ولماذا لا يصح؟

قد يقال إن الفكر المادي الديالكتيكي ـ التاريخي فكر مؤسس منذ أكثر من قرن مضى. فأي ابداع وأي تأسيس عندنا إذن؟

لكن المسألة هنا ليست في إبداع هذا الفكر نفسه وفي تأسيسه نفسه. مسألتنا هنا في الاقدام اول مرة على الممارسة التطبيقية لهذا الفكر في حقل الدراسات التراثية العربية... هنا أول مرة تلقى فيها الاضواء المنهجية العلمية من هذا الفكر بخصوصه على تراثنا القومي الفكري ـ الحضارى. وهنا أول مرة نستخدم فيها هذه الاضواء بخصوصها في حقل تطبيقي كهذا الحقل.

إن المسألة من كلا جانبيها كانت تحتاج إلى خطوة «إبداع وتأسيس». فالعملية هنا، بوجهيها، ليست بسيطة، ولذا لم تكن عادية. إنها تجربة معقدة، وعسيرة وغير مسبوقة بنموذج أو مثال. والامر يختلف في بعض المنهجيات الاخرى التي تمارس الآن قراءة التراث أو تأويله. فهذه تقوم على ركام من النماذج، وهي كثيرا ما تكرر نفسها في كثير من ممارساتها التراثية التقليدية، وهذه هي التي تحتاج ان يقال لها: متى الانتقال إلى مناطق يحركها ـ أساسا ـ الابداع والتأسيس؟

وينبغي القول أن الابداع والتأسيس ليس لهما مرحلة معينة، ولا منطقة محددة، بل كل المراحل وكل المناطق يجب أن يحركها الابداع والتأسيس، لا ضمن حقل المناهج الفكرية وحدها، بل ضمن الحقول العملية كذلك.. وأيضا، وخصوصا، يصبح الابداع والتأسيس أكثر ضرورة عند كل منتج للفكر أو غير الفكر. فإن عملا فكريا لاي مفكر أو كاتب لا إبداع ولا تأسيس فيه، هو عمل لاشأن له، أو هو لا يصح أن يقال إنه عمل، أساسا. ثم أريد أن أقول هنا أنه ليس لنا الحق أن ندعي الابداع والتأسيس لاعمالنا التراثية ذات المنهجية المادية الديالكتيكية ـ التاريخية، ثم ننام على نعمة هذا الادعاء دون محاولة أن يكون لنا في كل عمل جديد إبداع جديد وتأسيس جديد، بل أقول يجب أن تكون أعمالنا التراثية الاولية هذه ابداعا وتأسيسا لفكر عربي جديد، في حقل هذه المنهجية ذاتها، لكن من غير أن ينحصر في الاعمال التراثية، بل ينبغي أن يتسع نطاق هذا الفكر لكل القضايا والمشكلات ذات الصلة بحياتنا القومية وحياتنا الانسانية. أي أن تكون علاقتنا بالفكر المادي الديالكتيكي ـ التاريخي علاقة ابداع وتأسيس لهذا الفكر في لغتنا العربية وثقافتنا العربية، لا علاقة نقل ومحاكاة. أي ينبغي أن يكون لنا فكرنا المادي الابداعي المطبق على قضايانا العربية والإنسانية تطبيقا إبداعيا...

□ بعض الباحثين في المغرب يقولون بخصوصية وتميز الحديث الفلسفي في الغرب الاسلامي من حيث أنه ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية، فكان الوريث الشرعي للتراث الارسطي بعدما أصيبت الفلسفة العربية في المشرق بوعكة صحية على يد ابن سينا صاحب منطق المشرقيين والكتابات الصوفية. وان الجابري، مثلا، يذهب إلى حد القول بوجود قطيعة معرفية بين الفلسفة في المغرب الاسلامي

والفلسفة في المشرق. . . فما هو تقييمك لهذا الموقف؟

■ ط. تيزيني: إن الموقف المشار إليه يفصح عن نفسه بمثابته موقفا لا تاريخيا ولا تراثيا، يخرق شروط البحث في السياق التاريخي والتراثي للحدث الفكري عامة والفلسفي على نحو مخصص. وهو، بذلك، عاجز عن أن يدرك البعدين الفلسفي والايديولوجي للفكر العربي الوسيط في المشرق والمغرب. وإضافة الى هذا، يفتقد ذلك الموقف القدرة على اكتشاف الخصوصية النسبية ـ ضمن العمومية الجامعة ـ لهذا الفكر في وجهيه المشرقي والمغربي. فهو إذن تعميمي تعسفي، وبالتالي ميتافيزيقي. فليس هنالك من قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، إنما هنالك خصوصية نسبية لكل من هذين على الصعيد الفلسفي وسواه، وضمن هذه الخصوصية يجري الحديث على العقلانية أو المثالية أو التجريبية، الخ. ، من حيث هي سياق (عملية) وليس معطى ناجزا. إن القول بالقطيعة التي يظن وجودها هنا، ما هو إلا وهم ايديولوجي وقصور معرفي. ذلك لأن «عقلانية» المغاربة تمثل الوريث الشرعي العميق لـ«عقلانية» المشارقة بممثليها البارزين أمثال النظام وأبي بكر الرازي والجاحظ، وكذلك ابن سينا، مأخوذا في بائه الكلي وفي سياقه التاريخي.

إن رأي الأستاذ الجابري الذي طرحه في مؤتمر الغزو الثقافي في تونس وأعلن فيه أن الفكر العربي فكر بياني، لا يخرج أساسا، عن الموقف المعلن في صيغة السؤال هنا. فهنا وهناك نواجه نهجا لاتاريخيا، تعميما يطيح بالخاص لصالح عام ضحل الآفاق والأبعاد فقيرها، وذلك باسم نمذجة قاصرة عن تغطية عناصر بنيتها.

■ ح. مروة: إني أوافق على القول بخصوصية وتميز للحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي، لكن لا للسبب نفسه الذي يقول به هذا البعض من الباحثين في المغرب. . . فإن هذه الخصوصية وهذا التميز مرجعهما سبب آخر في رأيي سأرجىء قوله الآن، لأناقش السبب الوارد في السؤال جزءا جزءا، أو بندا بندا.

ـ أناقش أولا، القول بأن المغرب «الاسلامي» ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية.

ـ وأناقش، ثانيا، القول بأن المغرب الاسلامي كان الوريث الشرعي للتراث الأرسطي.

ـ وأناقش، ثالثا، القول بأن «الفلسفة العربية أصيبت بوعكة على يد ابن سينا «منطق المشرقيين».

أما أن المغرب الاسلامي «ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية» فذلك مما لا يصح الأخذ به دون تدقيق في مضمونه. . . والتدقيق هنا يتناول جانبين من المسألة:

أولهما: السؤال عن القصد العلمي من «الوفاء لشروط العقلانية الاغريقية: هل القصد أن الحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي ظل محتفظا بالعقلانية الاغريقية في صفائها التاريخي كما كانت في زمنها التاريخي؟

وثانيهما، هل صحيح أن «العقلانية» هي السمة الأصيلة الصافية للفلسفة الاغريقية، كل الفلسفة الاغريقية، بكيفية مطلقة وعامة؟

في الكلام عن السؤال الأول نقول إنه لا يمكن الاحتفاظ بالعقلانية الاغريقية في صورتها الصافية عدة قرون بعد زمنها التاريخي. . وليس لأية فلسفة بشرية أن تحتفظ بصفائها التاريخي على مدى زمن طويل كهذا الزمن الذي انقضى بين عصر الفلسفة الاغريقية وعصر الفلسفة العربية في المغرب الاسلامي. . فإن حركة التاريخ لا تسمح بذلك مادامت هذه الحركة لابد ـ بالضرورة ـ أن تضع كل فلسفة وكل فكر في مواقع التغير والتحول، عبر الاتصال والتلاقح اللذين هما قانونان كونيان شاملان لا يستثنى من الخضوع لحكمهما كائن ولا فكر ولا شأن من شؤون الكون والحياة. من هنا يصبح غير مقبول من مفكر معاصر أن يقول بوفاء الحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي «لشروط العقلانية الاغريقية»، لأن مثل هذا القول يتجاهل قوانين التغير والتحول ويتجاهل فعل هذه القوانين في الفكر والفلسفة، أو أنه يحكم على «العقلانية الاغريقية» بالجمود والتحجر، الى حد أنها بقيت محتفظة بشروطها التاريخية نفسها عشرة قرون.

وفي الكلام على السؤال الثاني، كون «العقلانية الاغريقية» سمة أصيلة وصافية، وشاملة للفلسفة الاغريقية، كل الفلسفة الاغريقية، هنا يبدو لي أن في المسألة تعميما لا يصح الأخذ به، لا منطقيا ولا واقعيا. ذلك بأنه ليس مجهولا كون الفلسفة الاغريقية مرت في مراحل عدة، وكون أولى مراحلها كانت أسطورية الطابع، ثم كون هذه الفلسفة احتوت العديد من التيارات

المختلفة، بل المتناقضة.. فقد احتوت التيارات المادية بمختلف أشكالها القديمة، الى جانب التيارات المثالية على اختلاف نزعاتها.. وكذلك احتوت شكلا من العقلانية وشكلا آخر من اللاعقلانية.. فكيف يصح إذن أن نطبعها نحن، في هذا العصر، بطابع واحد كلي يخفي تناقضاتها، وصراعاتها، ويتجاهل اختلاف سماتها باختلاف مراحلها، ثم باختلاف تياراتها وشخصياتها؟

أما الكلام على «الوريث الشرعي للتراث الأرسطي» فإن هذه المسألة تحتاج أيضا الى تدقيق النظر فيها.. فما القصد بـ«الوراثة» أولا، وما القصد «بشرعية الوراثة» ثانيا؟

في مجال الكلام على الوراثة الفكرية، ينبغي أن نرجع الى قوانين حركة الفكر البشري في انتقاله، عبر المراحل التاريخية، من جيل بشري الى جيل، أو من مجتمع معين الى مجتمع معين آخر. إن قوانين حركة الفكر هذه هي المرجع في تحديد مفهوم الوراثة الفكرية، ومفهوم شرعية هذه الوراثة، أي أنها هي المرجع في تميز من يستحق أن يكون الوريث الشرعي لفكر ما، أو لحضارة ما، ومن لا يستحق.. وعند الرجوع لهذه القوانين نجدها تشترط في تحقيق الوراثة الشرعية، أي شرعية هذه الوراثة: أولا، استيعاب اللاحق للسابق وتمثله. ثانيا، نقده أي التعامل معه كشيء يتغير ويتحول ويتجدد، لا كشيء ثابت ساكن، ومقدس.. ثالثا، أن ينحصر السابق في اللاحق على نحو يكون حاصل الانصهار هو الجديد وحده.. أما القديم فإن منه ما يدخل في جسد الجديد، فيقبله، ويصبح جزءا من نسيجه الكياني، ومنه ما يدخل هذا الجسد فيرفضه، وبذلك يخرج من دورة الحياة الفكرية التاريخية ليصبح من بقايا الماضي المتحفية..

بناءا على هذا المفهوم الاشتراطي للوراثة الشرعية الفكرية، يمكن القول ان الفكر العربي و(الفلسفة العربية الاسلامية) كبنية فكرية كلية هي نفسها الوريث الشرعي للتراث الاغريقي بعامة وللتراث الأرسطي بخاصة.. فهذه البنية الفكرية التي جاءت الى الفكر البشري، خلال القرون الوسطى، بمضمونات جديدة، أي بحياة جديدة (الحياة العربية - الاسلامية) لها قضاياها الجديدة، ولها مشكلاتها الجديدة، ولها - إذن - خصائصها التاريخية المتميزة.. لقد تأسست هذه البنية ذاتها على هذا الجديد كله، وعلى ما وجده

هذا الجديد أمامه من تراث المعرفة البشرية الآتي من مختلف المراحل التاريخية للمعرفة، ومن مختلف المناطق الحضارية المنتجة للمعرفة.

الحياة الفكرية العربية ـ الاسلامية، والفلسفة العربية ـ الاسلامية خصوصا، تأسست ونهضت على ركنين: على المضمون القائم في حياة العرب الجديدة وعلى الاداة المعرفية لهذا المضمون الكلي الذي يشكل فكرا كلاميا ثم فكرا فلسفيا، إنواعا ثقافية أخرى. كان التراث الاغريقي، بعمومه، هو الأكثر تأثيرا في هذا التشكيل لأنه كان لا يزال الأكثر تأثيرا في التشكيلات المعرفية لعديد من المجتمعات الحضارية حينذاك، ولأنه كانت لاتزال له ينابيع في بلاد ما بين انهرين وفارس وبعض سواحل الأبيض المتوسط الشرقية. . .

حاصل كل ذلك أن الفلسفة العربية ـ الاسلامية، كتراث قومي، هي بمجملها الوريث الشرعي للتراث الاغريقي، وللتراث الأرسطي بخاصة، فلا يصح ـ إذن ـ وضع الأفراد والشخصيات الفكرية العربية ـ الاسلامية في موقع التجزيء لهذه العقلانية بذاك التراث.

هذا أولا، وثانيا فإن العقلانية الأرسطية قد خضعت هي أيضا لأحكام القوانين التي تشترط مفهوم الوراثة الفكرية. . بمعنى أنها (أي العقلانية الأرسطية) موروثة لكل الفكر العربي ـ الاسلامي لا لفكر ابن سينا أو ابن رشد بخصوصهما، ثم بمعنى توفر شروط هذه الوراثة كاملة في علاقة الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي بالفلسفة الاغريقية، وفلسفة أرسطو خصوصا. . . قد توفرت في هذه العلاقة شروط الاستيعاب والتمثل، أولا، والنقد ثانيا، ثم انصهار التراث الاغريقي بالفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي انصهارا تميز فيما يقبله هذا الفكر من ذلك التراث مما يرفضه.

بعد كل ما تقدم يمكن القول ان الاصرار على اختصاص «الحديث الفلسفي في المربب الاسلامي» بكونه «ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية» وكونه «الوريث الشرعي للتراث الأرسطي» هو إصرار يؤدي بالعودة الى نتيجة لا نرتضيها لهذ «الحديث الفلسفي»، لأنها ستدفعه بالعودة عشرة قرون الى الماضي، أي الى عصر «العقلانية الاغريقية» و«التراث الأرسطي»، ليجيء الى القرن الخامس الهجري حاملا شروط هذا التراث وشروط تلك «العقلانية»، كما كانت في ذلك العصر ذاته، قافزا بها فوق كل تلك المتغيرات والتحولات

والاضافات المتراكمة التي داخلت الفكر الفلسفي الاغريقي طوال القرون السابقة تلك. هذه النتيجة لا نرتضيها للفكر الفلسفي في المغرب الاسلامي، لأنه فكر تاريخي، أي نتاج إبداع عظيم لكل تاريخ الفكر البشري منذ الاغريق حتى العرب الاسلاميين الوسيطيين.. وهو بهذا الوريث الشرعي للتراث الأرسطي، أي الوريث له بكل متغيراته وتحولاته وما انضاف إليه وأصبح جزءا في نسيج بنيته التاريخية.. ثم هو، بهذا المعنى ذاته، مشارك «للحديث الفلسفي» في المشرق الاسلامي، في الوفاء للعقلانية الاغريقية وللتراث الأرسطي.. إنه بهذا المعنى منتج بالفعل للعقلانية الاغريقية وللتراث الأرسطي بشروطهما التاريخية، أى بما اكتسباه، خلال التاريخ الطويل، من حياة متجددة أكثر من مرة. (مثلا، تحددت حياتهما في المدرسة الاسكندرانية، وفي المدرسة الحرانية وأخيرا في مدرسة الفكر العربي ـ الاسلامي).

أعني بذلك كله أن المسألة، في موضوعنا، ليست في نصوص الفكر الاغريقي ذاتها كنصوص صافية، بل في مقاربة هذه النصوص، أي كيفية معالجتها. طبعا هذا ما يعنيه أيضا أولئك الباحثون في المغرب حين يقولون بالوفاء لشروط العقلانية الاغريقية، بمعنى الوفاء لهذه العقلانية بطريقة التفكير فيها. لذلك يتوجه كلامنا كله في هذه المناقشة الى هذا المعنى من «الوفاء». ولذلك أيضا نقول ـ أخيرا ـ إن طريقة التفكير في تراث أرسطو تختلف ضرورة من جيل بشري سابق الى جيل لاحق، أو من مرحلة تاريخية سابقة، في مراحل تطور المعرفة البشرية، الى مرحلة لاحقة. فكم يكون الاختلاف في طريقة التفكير بهذا التراث كبيرا وعميقا إذا كانت المراحل التاريخية متعددة بين عصر التراث الأرسطي وعصر الفكر العربي الاسلامي؟

ومن المفهوم بالطبع أن مصدر الاختلاف هنا هو اكتناز المعرفة وتطورها الى الأرقى فالأرقى، حتى دخلت مرحلة جديدة في التاريخ. من هنا نرى ابن رشد يفكر في تراث أرسطو بطريقة أكثر تطورا، أي أقرب الى النزعة العقلانية..

على أن مفهوم العقلانية نفسه يخضع أيضا الى قانون التغيير والتحول.. فلابد أن نلحظ أن عقلانية ابن رشد ليست عقلانية أرسطو ولا عقلانية المعتزلة، ولا عقلانية ابن سينا، وكذلك مفهوم العقلانية يختلف في عصرنا، عميقا وجذريا، عن المفهوم الرشدي، أي في عصر ابن رشد..

نتقـل، من هنـا، الى مناقشة القول الوارد في السؤال بأن «الفلسفة العربية في المشرق أصيبت بوعكة صحية على يد ابن سينا/ **منطق المشرقيين** والكتابات الصوفية».

في رأيي إن هذا القول يذهب مذهب المبالغة في نقد الفلسفة العربية المشرقية وفي نقد ابن سينا خصوصا..

يبـدو من ذكـر **منـطق المشرقيين** في سياق هذا النقد كما جاء في نص السؤال، أن «الوعكة الصحية»، المقصودة هنا، هي ما يراه بعض الباحثين العرب المحدثين، وبعض المستشرقين، من أن ابن سينا نزع في كتابه **منطق المشرقيين** منزعا تصوفيا إشراقيا..

إذا كان ذلـك، حقا، هو مصدر «الوعكة الصحية» فإني أناقش هذا الأمر من وجهين: أولهما، وجه النظر الى التصوف الاسلامي «كوعكة صحية». وثانيهما، وجه النظر الى «**منطق المشرقيين** كتعبير عن منزع التصوف والاشراقية عند ابن سينا.

من حيث الوجه الأول، أقول ان النظر الى التصوف الاسلامي كظاهرة غير صحية «أصيب» بها الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي هو نظر تجريدي مغرق في تجريديته، لا يأخذ بالحسبان حقيقة العلاقة التاريخية بين أشكال تطور الوعي الاجتماعي في مرحلة ظهور هذا التصوف، أي أواسط القرن الثالث الهجري، وبين أشكال تطور الوعي الفكري والايديولوجي ضمن إطار دولة الخلافة، كدولة ثيوقراطية..

إن العودة الى هذه العلاقة تكشف لفكرنا الحاضر أن التصوف لم يظهر، كوعكة صحية، في جسد «الفلسفة العربية في المشرق»، بل ظهر كتعبير عن تطور تلك العلاقة ذاتها، وأنه أيضا لم يظهر كنقيض للمعرفة العقلانية، بل ظهر كجزء من الحركة الفلسفية بمفهومها المعرفي النظري..

طبعا كلامنا هذا يختص بالتصوف الاسلامي بوجهه النظري لا بوجهه السلوكي ـ الطقوسي. وحين نقول التصوف النظري، يتبادر الى ذهننا ـ تواـ ذلك الشكل المعرفي النظري الذي يتعامل مع المقولات والمفاهيم، كما تفعل الفلسفة العقلانية، وإن اختلف الأمر بينهما في مدلولات المفاهيم والمقولات التجـريدية المستخدمة كأدوات معرفية، توصلا الى وضع صيغة أو أكثر من

صيغة ايديولوجية تصلح أن تكون تعبيرا عن المعارضة لفكر الدولة الثيوقراطية المسيطرة سيطرة سياسية واجتماعية وايديولوجية.

أريد أن أقول ان بروز ظاهرة التصوف النظري، في تلك المرحلة بخاصة، لم يكن سوى أحد أشكال الضرورة التاريخية لتكوين أدوات معرفية ذات مدلول ايديولوجي يتضمن تقريب الانسان من الله، أو خرق جدار الفصل المطلق بين الله والانسان. هذا الفصل الذي تتخذ منه دولة الخلافة الثيوقراطية حصنا ايديولوجيا لها يحميها من كل طموحات التغيير في سيطرتها الوحدانية، باسم الارادة الالهية.

إذا صح اعتماد هذا التفسير التاريخي لظهور التصوف الاسلامي النظري في مرحلة معينة، فهل يصح إذن أن يعد عارضا مرضيا أصيبت به الفلسفة العربية في المشرق؟

أما من حيث الوجه الآخر، أي من حيث النظر الى **منطق المشرقيين** كتعبير عن منزع صوفي أو إشراقي عند ابن سينا، فإن المسألة هنا تثير قضية أثارها حديثا بعض الباحثين العرب والمستشرقين، هي أن ابن سينا في كتابه الأخير **الاشارات** عدل عن نهجه المشائي المتمثل في كتابه الكبير **الشفاء** وملخصه **النجاة**، واتجه نحو حكمة الاشراق الصوفية.. وقد اعتمد بعض هؤلاء الباحثين، سندا لهذا الادعاء، ما جاء في مقدمة كتابه **منطق المشرقيين** من كلام يعلن فيه ابن سينا خلافه مع المشائيين، مع إعلانه الاعتراف «بفضل أفضل سلفهم» (يعني أرسطو). ويعلن أيضا في السياق نفسه قوله: «.. وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولي هذا الشأن، فقد أعطيناهم في كتاب **الشفاء** ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيعهم في **اللواحق** ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه...»

إذن لدينا ثلاثة أمور تصلح سندا لبعض الباحثين الذين يقولون بانحراف ابن سينا عن نهج «العقلانية الاغريقية» أو عن «التراث الأرسطي»:

1 ـ كتاب **الاشارات**؛ 2 ـ إعلان الاختلاف مع المشائين؛ 3 ـ القول إنه كتب **الشفاء** للعامة من أهل الفلسفة، وكتب **منطق المشرقيين** لنفسه ومن يقومون مقام نفسه.

ولنناقش كل واحد من هذه الأمور الثلاثة على حدة:

ـ أما كتاب **الاشارات** فقد قرأته قراءة خاصة في ضوء تلك الملاحظة الآتية من بعض الباحثين أولئك، فلم أستطع أن أجد فيه اختلافا جوهريا عن نهج ابن سينا في **الشفاء** وغيره مما كتبه قبل **الاشارات**، إلا أن هناك اختلافا شكليا يتصل إما بطريقة التأليف من حيث ترتيب مواده، وإما في أسلوب عرضه للأفكار مستخدما الرمز والتركيز والتكثيف. .

ـ وأما إعلانه الاختلاف مع المشائين، فليس في هذا الاعلان أي دليل على انتقاله من نهج العقلانية الى نهج نقيض لها. . بل ليس في إعلانه الاختلاف ذاك موقف جديد من أرسطو، أو من عقلانيته، أو من تراثه. إن لابن سينا مواقف كثيرة في **الشفاء** نفسه وفي ملخصه **النجاة**، يخالف فيها أرسطو. نذكر مثلا على ذلك: اختلافه مع أرسطو في حل مشكلة معرفة الاوليات (البديهيات ـ أو ما يسميه أرسطو بالمقدمات الأولى للبرهان). . فقد حاول أرسطو حل هذه المشكلة بأنه يمكن إدراك هذه الاوليات بالعقل الذي هو عنده قوة تمييز للانسان يدرك بها المبادىء الأولية مباشرة دون برهان، تقابلها قوة تمييز للحيوان هي قوة الحس.

إن الحل الأرسطي هذا لا يحل المشكلة لأنه لا يكتشف من أين تأتينا معرفة الاوليات، في حين أن عقلانية ابن سينا أمكنها مقاربة سر هذه المعرفة. فهو (ابن سينا) يرى أن هذه الاوليات ترجع ـ أساسا ـ «الى بساط من المعاني تحدث عند الانسان، بمعرفة الحس والخيال أو غيرهما، ثم تألفها القوة المفكرة في الانسان الى درجة توجب على الذهن تصديقها ابتداء دون التنبه الى علة ذلك، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الانسان أنه دائما كان عالما به» (**النجاة**، ط. القاهرة 1938، ص 64 ـ 65).

ورغم أننا هنا لسنا في مجال بحثي، نرى ضرورة التعرف على موقع آخر من مواقع الاختلاف الفكري بين ابن سينا وأرسطو. نجد هذا الموقع عند معالجة كل منهما نظرية الصورة والمادة، فإن ابن سينا يعالجها انطلاقا من العالم الخارجي المادي، إذ كان معنيا باكتشاف مصدر حركة التغير والتحول في هذا العالم المادي، وقوانين هذه الحركة، فانتهى به ذلك الى البحث عن أصل العالم. وهنا اتخذ من نظرية أرسطو «الصورة والمادة» أداة مفهومية لبحثه عن

أصل العالم. لكنه لم يأخذ مفهومي الصورة والمادة بصفائهما الأرسطي، بل أخذ بهما مفهومين متغيرين متحولين بعد احتكاكهما بفكر أفلوطين أولا ثم بفكر المجتمع العربي ـ الاسلامي الجديد، ثم بالممارسات السينوية نفسها في حقل العلوم الطبيعية وفى حقول الحياة الاجتماعية والسياسية لعصره..

مواقع الاختلاف بين ابن سينا وأرسطو كثيرة في كل كتب ابن سينا، سواء منها ما كتبه في **الشفاء والنجاة**، أم في **أحوال النفس**، أم في **الاشارات**، أم غيرها. إذن، فإن الاعلان عن الاختلاف مع المشائية في مقدمة **منطق المشرقيين** ليس هو ـ في الحقيقة ـ إعلانا عن الاختلاف مع أرسطو ذاته، بل كان هو شكلا من النقد الموجه مباشرة للمتفلسفة من المشائيين المعاصرين لابن سينا، أي كان ذلك نقدا للادعياء المتزاحمين حول المشائية تقليدا واجترارا دون إبداع...

وأخيرا، أرى من الوضوح بمكان أن ابن سينا لم يخرج على نهج العقلانية. ولكن عقلانيته اتخذت شكلها التاريخي المرتبط بالموقع التارخي لابن سينا، فهي اذن لابد أن تختلف كثيرا عن العقلانية الاغريقية، ولابد إذن أيضا أن تجيء عقلانية ابن رشد، بعد ابن سينا والغزالي، مختلفة جدا عن كل أشكالها التاريخية السابقة على ابن رشد، أي إني أريد أن أقول مرة أخرى إن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب الاسلامي كانوا أوفياء، لكن لا «لشروط العقلانية الاغريقية»، بل لشروط العقلانية العربية ـ الاسلامية التي تحمل في شراينها إرث كل المعرفة البشرية السابقة لعصرهم، إضافة الى معرفة عصرهم نفسها.

ـ وأما قول ابن سينا إنه كتب **الشفاء** للعامة من أهل الفلسفة وكتب **منطق المشرقيين** لنفسه أو من يقومون مقام نفسه، فهو قول له مرجع نصي كنا قرأناه سابقا. فهل يقول لنا هذا المرجع إن ابن سينا تنكر لما أعطاه في **الشفاء**؟ هل قال نقدا لفكره السابق في الشفاء بل قال العكس: إنه يفخر على أولئك العامة من مزاولي الفلسفة المعاصرين له بأنه أعطاهم في الشفاء فوق حاجتهم وهذا الكلام ينص صراحة على أن عطاء **الشفاء** كان مستحقا صفة العطاء، أي أنه صحيح.. أما **منطق المشرقين** فماذا فيه من فكر يخالف عطاء **الشفاء**؟ لم يكن **منطق المشرقين** سوى صيغة سينوية جديدة لمنطق أرسطو بشروطه التاريخية الآتية من عصر ابن سينا، عصر المعرفة البشرية المتراكمة جدا والمتحولة عمقا..

لعل الكلام المتفيض الذي قلته حتى الآن، بصدد الاجابة عن سؤالك الثاني، يصح الظر اليه كأساس لمناقشة موضوعة الدكتور محمد عابد الجابري المعروفة، أعني موضوعة «القطيعة المعرفية» بين الفلسفة في المغرب الاسلامي والفلسفة في لمشرق الاسلامي.

إن عبارة «القطية المعرفية» تعوزها الدقة العلمية، لأن العملية التاريخية لتطور المعرفة لا يمكن أن تحدث خلالها قطيعة بالمعنى الدقيق للكلمة. فإن تاريخ المعرفة البشرية إنما يتكون من حلقات، أو مراحل متواصلة تذهب في خط بياني يصعد حينا، ويهبط حينا، وفقا لشروط عقلانية، غير اعتباطية ولا غيبية. ومن خصائص هذا الخط البياني لمسيرة المعرفة أنه لا ينقطع مهما علا صعودا، ومهما انحدر هبوطا.. لكن يمكن أن تحدث تقطعات خلال هذا الخط. غير أن حركة التقطعات هذه هي نفسها حركة استمرارية المسيرة بمعنى جدلي..

إذا كان من غير الممكن، اذن، أن تحدث القطيعة المعرفية في مسيرة تاريخ المعرفة البشرية في نطاقها الكلي أو الكوني، فإنه من الأولى أن لا يكون ذلك ممكنا في نطاقها الجزئي أو القومي، لأن عوامل الاتصال والاستمرارية وشروطها متوفرة في نطقها القومي بكيفية أوكد وأوضح وأكثر، دون شك...

وفي حالتنا العربية - الاسلامية القروسطية تبدو المسألة أكثر وضوحا، لأن هناك سياقا معرفيا واحدا، ولأن وحدة هذا السياق تشترطها وحدة المرجع، وهو الاسلام.. أعني الاسلام/ الفكر، والثقافة، واللغة، والحياة... إن وحدة السياق ووحدة المرجع هاتين، تشملان كل الظاهرات الفكرية والثقافية للمجتمع العربي - الاسلامي. ومنها الفلسفة طبعا؛ بل قد يصح القول ان الفلسفة هي أجدر تلك الظاهرات أن تكون مشمولة بوحدة السياق ووحدة المرجع الاسلامي، لأن الفلسفة العربية - الاسلامية، بالأخص، متكونة من خلاصة الاشكالية لتي أحدثتها، على الصعيد الفكري والثقافي، جملة التحولات الأفقية والعميقة المكونة لهذا المجتمع الجديد الذي صار اسمه المجتمع العربي - الاسلامي.. وهو المجتمع الممتدة حركة مفاعيله، بصيغة مشتركة، على كل المدى المترامي ضمن خارطة ثلاث قارات العالم حينذاك..

لكن الصيغة المشتركة لحركة مفاعيل هذا المجتمع لا تعني وحدة

الخطاب الفلسفي، أي تماثل الأفكار الفلسفية على جميع الامتدادات الجغرافية ـ التاريخية للمجتمع العربي ـ الاسلامى، بل العكس هو الذي يحدث. فقد وسعت هذه الصيغة المشتركة عديدا من أشكال التنوع وأشكال الاختلاف حتى التناقض.

فهل هذا التنوع، أو هذا الاختلاف والتناقض، هو ما يعنيه الجابري بعبارة «القطيعة المعرفية»؟ إذا كان ذلك هو ما تعنيه العبارة في مصطلحه، فإن المناقشة إذن تنحصر في المصطلح وحده.. ونحن نعرف في الجابري دقة الفكر ودقة العبارة. لذلك نستبعد هذا المصطلح لهذا المعنى، لأنه استخدام غير دقيق.

وبعد، فنرجع الآن الى النقطة الأولى من الاجابة عن سؤالك الثاني، لأقول:

ـ نعم، صحيح أن هناك خصوصية وتميزا للحديث الفلسفي في المغرب الاسلامي، لكن، لا للسبب نفسه الذي ناقشناه من مختلف جهاته حتى الآن، بل لسبب آخر، فما هو؟

ـ إن حاصل مناقشتنا الطويلة السابقة. يتضمن الجواب عن هذا السؤال. فإن الخصوصية والتميز هذين، مصدرهما هو القانون نفسه الذي به يتحدد مصدر الخصوصية والتميز للحديث الفلسفي في المشرق الاسلامي أيضا، أعني القانون الكوني الموضوعي الذي يحكم على العام باستحالة تحققه إلا بتحقق الخاص، أي ضمن الشروط والظروف التاريخية التي يتحقق بها هذا الخاص أو ذاك، أما العام المقصود هنا فهو الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي بدلالته الكلية، وأما الخاص الذي به يتحقق هذا العام نفسه، فهو أكثر من خاص واحد.. هناك الفكر الفلسفي لعصر الكندي، ثم الفكر الفلسفي لعصر الفارابي، فالفكر الفلسفي لعصر أبي بكر الرازي فابن سينا.. غير أن كل هذه الخواص تندرج تحت كلي هو خاص من جهة، وهو عام من جهة أخرى، أعني به الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي في المشرق. فهذا عام من حيث كونه مشمولا بذلك الكلي الأعم للفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي هذا. ويقابل هذا الخاص ـ العام خاص ـ عام آخر، وهو الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي في المغرب. فهذا له خصوصيته وتميزه من حيث يتحقق به الفكر العام تحققا مشروطا بتاريخيته الخاصة، المتصلة بزمن معين وبيئة معينة

وبمـرحلة معـرفية معينـة، إنها المـرحلة الآتية بعـد نقـد الغـزالي للفلاسفة الاسلاميين في ضوء ما حدث خلال عصر الغزالي من تراكمات وتحولات معرفية.

وعلى شاكلة الفكر الفلسفي في المشرق الاسلامي، نرى تحققات متنوعة للفكـر الفلسفي في المغـرب الاسـلامي، بقدر تنوع الشخصيات الفلسفية المغربية، وتنوع الشروط التاريخية التي تحدد الوجهة الفكرية لكل من هذه الشخصيات..

إذن، صحيح أن هناك خصوصية وتميزا للحديث الفلسفي في المغرب لكن دون قطيعة معرفية..

□ فلسفة عربية معاصرة؟ كيف لها أن تقوم؟ ١/ هل استمرارا للفلسفة العربية الكلاسيكية (وما هي شروط إمكان هذا الاستمرار)، 2/ أو ضدها، 3/ أو خارجا عنها وفي حل منها؟

■ ط. تيزيني: الفلسفة، بما هي كذلك، ليست ذات شخصية قومية أو جغرافية، وإن ظل نشوؤها وتبلورها مرهونا بطرف قومي أو جغرافي، إضافة الى ظروف أخـرى. بصيغـة جديدة، الفلسفـة تفصـح عن دلالات قومية وجغرافية، وكذلك ـ بطبيعة الحال ـ طبقية وعالمية. ومن هنا، يغدو واضحا أن الفلسفة تنطوي على استقلالية نسبية إزاء الوضعية الطبقية والقومية. إن هذا نفهمه على أساس أن علاقة جدلية (غير ميكانيكية) تقوم بين الفلسفة والواقع المشخص. ومن ثم يصح أن نقول إن فلسفة ما هي فلسفة طبقة ما أو أمة ما فقط باعتبـار الدلالة الطبقية أو القومية التي تمتلكها وتوحي بها. ولعل هذا يتضح خصوصا من خلال الوظيفة الايديولوجية التي تحققها الفلسفة.

الفلسفة بما هي كذلك تبحث في ثلاث مسائل، مسألة الوجود، ومسألة المعـرفة، ومسألة الفعل عبر العلاقة بين الموضوع والذات. أما اتضاح هذه المسائل الثلاث فلا يمثل وضعية «ناجزة» بقدر ما يبرز بمثابته سياقا تاريخيا. وإذا كان لنا أن نتحدث عن «فلسفة عربية»، فإننا نفعل ذلك من الموقع الذي أتينا عليه أعلاه. وهذا يصح على الفلسفة العربية الوسيطة، كما يصح على ما يمكن أن يندرج في إطار فلسفة عربية معاصرة.

نحن إذا أكدنا على السياقية التاريخية للفلسفة، فإننا نفهم من ذلك أن

استحداث فلسفة عربية معاصرة لا يمكن أن ينجز خارجها أو بالتنكر لها. بيد أننا إذا انطلقنا من أن الفلسفة العربية الوسيطة وجدت مداها التاريخي والتراثي في الوضعية الفلسفية الأوربية الناهضة في العصور الحديثة، أدركنا أن استمرارها عنى ـ ضمن ما عناه ـ استلهامها تراثيا أو تبني عناصر منها تبنيا تاريخيا من قبل تلك الوضعية. لقد تم هذا الأمر من موقع ضرورات الوضعية الأوربية الحديثة (البورجوازية الناهضة). كما أن الكشف عن إمكانات ومقومات استمرار معاصر لها في المرحلة العربية المعاصرة لابد وأن يأخذ بعين الاعتبار أمرين اثنين أساسيين: الأول منهما يتمثل بالشخصية الاجتماعية والطبقية والقومية لهذه المرحلة، كما تتحدد ببنيتها القائمة وبآفاقها المستقبلية، وكذلك بجذورها التاريخية والتراثية. أما الأمر الثاني فيكمن في استقصاء الامتداد التاريخي والتراثي للفلسفة العربية الوسيطة في أوربا، وإقامة جسور بينها وبين المقتضيات الثقافية والفكرية العامة للمرحلة العربية الراهنة في آفاقها المستقبلية الناهضة.

لا ينهض أمر الفكر الفلسفي إذن، والحال كذلك، على اتخاذ موقف بسيطي ساذج من الفلسفة العربية الوسيطة، بقدر ما يقوم على اكتشاف الأبعاد الكبرى للعلاقة الجدلية بين الداخل (وهو هنا المرحلة العربية الراهنة) والخارج (وهو هنا بمعنى ما الماضي العربي والوضعية العالمية في ماضيها وحاضرها). إن جوهر المسألة يكمن هنا في اكتشاف شخصية «الداخل» ومقتضياته الاجتماعية الثقافية، وفي تحديد ما يمكن أخذه من الآخرين على سبيل الاستلهام التراثي والتبني التاريخي.

■ ح. مروة: أولا، لعلك توافقني أن لابد لنا من فلسفة عربية معاصرة، لأنه لابد لنا من تحديد موقف نظري حيال عالمنا المعاصر: تفسيرا وتغييرا، ولأن تحديد الموقف النظري يحتاج ـ بالضرورة ـ الى مجموعة من المفاهيم يعتمدها كأساس لبناء نظام فكري متناسق ومتكامل يمنهج تفكيرنا، وييسر رؤيتنا للعالم وتحليلنا لظاهراته ووصولنا الى جوهر هذه الظاهرات.. وليس غير الفلسفة يحقق لنا كل هذه المهمات..

أما السؤال: هل تكون فلسفتنا المعاصرة استمرارا للفلسفة العربية الكلاسيكية، أم ضدها، أم خارجها، فإن الاجابة عنه لا تخلو من تعقيد... فمن اليسير أن نقول مثلا: إن الفلسفة المعاصرة الضرورية لنا ليست استمرارا

للفلسفة العربية الكلاسيكية، ولا ضدها، ولا خارجا عنها. لكن هذا القول، رغم كونه صحيحا في رأيي، لا يصح إطلاقه هكذا ببساطة. فإن الاستمرارية هنا مسألة لا يمكن النظر إليها والحكم فيها نفيا أو إثباتا، إلا في ضوء نظرة ديالكتيكية علمية، كيما يكون الحكم دقيقا ومصيبا.

هناك مفهومان للاستمرارية:

- مفهوم يعني، في موضوعنا، امتداد الفلسفة العربية الكلاسيكية في الفلسفة العربية المعاصرة، امتدادا عينيا بحيث تبقى تلك في هذه نفسها، بموضوعاتها ومحاورها، بقضاياها ومشكلاتها، دون تغيير، ودون خروج من الزمن الذي كانت فيه الفلسفة الكلاسيكية فلسفة زمنها..

- ومفهوم آخر يعني الاستمرارية التاريخية، بمعنى النمو والتطور الصاعد، كنتاج لتحولات معرفية نوعية تتوالى بتوالي المراحل التاريخية، بحيث يمكن القول ان الفلسفة العربية المعاصرة هي غير الفلسفة العربية الكلاسيكية، ويمكن القول في الوقت نفسه: إن تلك هي هذه بمعنى من المعاني. فهي غيرها من حيث الاختلاف الجذري بين مضمونيهما. وهي نفسها من حيث ارتباط الفرع بالأصل، كارتباط أغصان الشجرة بجذورها. وبهذا المعنى الأخير يصح القول ان الفلسفة المعاصرة ليست ضد الفلسفة الكلاسيكية. ويصح القول بأنها ضدها بالمعنى الأول. فالمسألة إذن نسبية، وليست مطلقة، والمسألة أيضا ديالكتيكية وليست ميتافيزيقية.

وبكل المعاني لن تكون الفلسفة العربية المعاصرة المطلوبة خارجة على الفلسفة العربية الكلاسيكية، لأن الاختلاف الجذري بين مضمونيهما ليس قائما على وحدة الموضوع وحدها. ولو أنه كان بينهما وحدة موضوع، لكان اختلاف مضمونيهما يعني خروج الثانية عن الأولى بالضرورة. وليس من شك أن الفلسفة العربية المعاصرة، إذا وجدت، وكانت معاصرة بالفعل، لابد أن يكون موضوعها مختلفا جذريا عن موضوع الفلسفة العربية الكلاسيكية، أي لابد أن يكون موضوعها معاصرا، أي أن تعالج قضايا عصرها نفسه، ومشكلاته الفكرية والمعرفية والاجتماعية والانسانية الداخلة في صلب الاهتمامات الجدية للناس الأحياء في هذا العصر. وحين تكون هذه القضايا

والمشكلات ذاتها هي موضوع معالجات فلسفتنا المنشودة الآن بالفعل، فقد اختلف إذن موضوعها عن موضوع الفلسفة العربية الكلاسيكية قطعا. . .

لكن الاختلاف بين فلسفة معاصرة وفلسفة كلاسيكية لا يقتصر على الاختلاف في الموضوع وفي المضمون، بل لابد أن يكون بينهما أيضا اختلاف في طريقة تصور العالم، وفي المنطلقات الفكرية والايديولوجية، ثم اختلاف كذلك بالأدوات المعرفية والمفهومية التي بها يؤدي تصور العالم، وبها يكون تحليل قضايا العالم الراهن وظاهراته وواقعاته ومشكلاته القائمة والمحتملة. .

إن مواقع الاختلاف هذه تحصل كلها من اختلاف المستويات المعرفية عبر المراحل التاريخية المختلفة، وهي كذلك من حيث التراكم الكمي والتحولات النوعية للمعرفة بين مرحلة ومرحلة أو بين حقبة تاريخية وأخرى. .

لكن، مع كل هذا الاختلاف تبقى هناك وحدة جامعة تنظم كل تلك المستويات المختلفة، وهي وحدة الينابيع والجذور، التي ترجع إليها وحدة البنية العامة للثقافة العربية، تضاف اليها الوحدة الأعم، أعني بها وحدة الثقافة البشرية أساسا. . .

ذلك مجمل الصورة التي أرى أن تكون عليها أية فلسفة عربية معاصرة من حيث علاقتها بالفلسفة العربية الكلاسيكية.

* * *

أسئلة إضافية أجاب عنها طيب تيزيني.

□ إذا قبلنا بوجود علاقات التداخل والتفاعل بين التراث والعمل السياسي، فليس استفزازا أن نتساءل عن مقدار مسؤولية التراث أو على الأقل عن فائدته أمام معضلات «التخلف» والتبعية في محيطنا العربي. . .

■ ط. تيزيني: لا يمكن الاقرار بأن هنالك قدرا من مسؤولية التراث بذاته أمام ما يحدث في الوضعية العربية الحديثة والمعاصرة. المسؤولية تلك تقع على عاتق القوى الاجتماعية العربية التي تصدت، عبر أقنيتها الثقافية

والايديولـوجية، لقضية الـتراث العـربي منهجا وتطبيقا. وهذا يعني، ضمنا وصراحة، أننا إذ نتحدث عن إشكالية تراثية عربية، فإنما نعني بذلك إشكالية من يتصدى لتلك القضية بوجهيها المنهجي والتطبيقي. وبمزيد من التدقيق نقول: إن من يتحمل مسؤولية التبعية و«التخلف» في المحيط العربي هو تلك الوضعية المشخصة الراهنة. وبسبب من أن هذه الأخيرة ذات سياق تاريخي وتراثي، فإن التراث يتحمل قسطا من تلك المسؤولية، ولكن بمثابته وجها من أوجه تلك الوضعية، أي بصفته عنصرا من عناصر بنيتها. فهو إذ يفعل فيها سلبا أو إيجاباً، فإنه يقوم بذلك عبر أقنية الوضعية هذه.

ضمن ذلـك الفهم للمسألة، تغدو السلفوية والعصروية والتلفيقوية والتحييدوية والمركزوية الشرقية عناصر في عملية كبح وإحباط الوضعية المعنية. ولا نستثني من ذلك «اليسار العربي» في ما يمكن أن نتبينه من مواقف له تلتقي مع تلك النزعات أو مع بعضها.

□ «إن انتصر العدو فسيهدد الأموات كذلك» كما سجل بحق ولـتر بنيمين. والعدو في تاريخ العرب المعاصر لازال ينتصر، فكيف نسمي عجزنا في مواجهته؟ هل هو في وسائل الردع العسكري؟ هل هو ضعف في قدرات التحليـل والتحسب؟ أم هو سوء انتـباه الى طبيعة العصر والى منطق البقاء والقوة؟ أم ماذا؟

■ ط. تـ: حقا إن العدو حين ينتصر، فإنه يهدد الأموات أيضا. إنه يهدد تاريخنا وتراثنا، حيث يعمل حثيثا على تفتيت السياق التاريخي والتراثي لمرحلتنا الحديثة والمعاصرة. وقد تم ذلك عبر المركزوية الأوربية خصوصا وعبر الاسهـام في تفسـير النزعات السلفية والعصروية والتلفيقية والتحييدية. أما كيف نسمي عجـزنا في مواجهته، فإننا نجد في سبيل ذلك مجموع العناصر الواردة في السؤال. ولكن أمرا هاما وخطيرا لم يرد في السؤال، ذلك هو التواطؤ التاريخي الذي عقدت أواصره بين الأمبريالية الصاعدة والاقطاع العربي وما حام حولـه من مظاهـر النهضـة البـورجـوازية العربية منذ أوائل هذا القرن العشرين. إن إشكالية العجز تكمن في حيثيات ذلك التواطؤ الذي مايزال ممتـدا حتى الآن في تأثـيراته المدمرة، رغم ما حدث من تحولات بنيوية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي العربي. ومن الطريف المذهل أن

يكون بعض المثقفين في المغرب، كما في المشرق فهموا هذا التواطؤ بمثابته بديلا عن «التحليل الطبقي المشخص». إن نظرة تبسيطية من هذا النوع تدعي أنها هي وحدها التي تفهم الأمر على النحو العتيد. فليس من مصادفات الموقف أن تزدهر نظريات بورجوازية أمبريالية في العالم العربي من نمط نظرية «العالم الثالث»، و«البنيوية الوظيفية». وإذا كان التواطؤ التاريخي المذكور لايزال مؤثرا في الوضعية العربية، فإن تبعثر القوى العربية الناهضة يمثل حجر الزاوية في استمرارية هذا التأثير. والأمر هنا لا يتصل بتبعثر سياسي بالدرجة الأولى فحسب، وإنما له صلات عميقة بتبعثر تلك القوى أجتماعيا واقتصاديا وثقافيا. وبصيغة أخرى نقول إن وحدة القوى العربية الناهضة لاتزال تمثل مشروع عمل، ذلك لأنها ـ إذا استأنسنا بتعبير لماركس ـ لم تنتقل بعد من وضعية قوى بذاتها الى قوى لذاتها.

أما اختراق ذلك الموقف فلابد أن يمر بجملة من الأقنية، منها قناة الرؤية المنهجية الواضحة والمنضبطة لواقع الحال المشخص.

□ بعد الصدمات الأخيرة في بيروت وبعد الانسحاب الفلسطيني منها، كيف يمكن معاودة التفكير في القضية الفلسطينية؟ وإن كان التفكير لازال ممكنا، فما هو قول المفهوم فيها وما هي توقعات الديالكتيك، إن كان هنالك حقا ديالكتيك في التاريخ؟

■ ط. تـ: تلك الصدمات هي، في حقيقة الأمر، أكثر من ذلك. إنها مرحلة جديدة من التاريخ العربي. ومن ثم، فهي تنطوي على مقومات ما نطلق عليه «مرحلة ما بعد بيروت 1982». أما الخصيصة الكبرى لهذه الأخيرة فتكمن في أن الوضعية العربية أصبحت تتحدد بالصيغة الواقعية والمنطقية التالية: إما الوطن في حدوده الأولى، وإما الوطن في سقوطه الكلي. وهذا ما وضعنا أمام سياق تاريخي جديد من شأنه أن يدعونا الى التصدي للبنى الأساسية المهيمنة كليا أو جزئيا في حياة المجتمع العربي السياسية التنظيمية والثقافية والفلسفية، ولكن من خلال القيام بعملية نقد عميقة وشمولية لها. إن التفكير مازال ممكنا بعدما حدث. لكن إذا أريد له أن يكون فاعلا ناهضا، فإنه لابد وأن يتقصى الوضعية العربية بأدوات بحث جديدة نافذة وعبر أطر سياسية ديموقراطية.

وإذا كان لنا أن نقول كلمة في آفاق العمل الفلسطيني، فلابد وأن نشير

الى ضرورة تحريره من التحالف الثلاثي الذي يحمل وزر ما حدث ويحدث، والذي تتمثل أطرافه بأنظمة عربية معينة، وبقوى فلسطينية قيادية وغير قيادية، وبالصهيوينة والأمبريالية. إن إسقاط هذا التحالف يعني التمكين لنشوء عمل فلسطيني متحالف مع الشعوب العربية في أساس الأمر. ولعل الديالكتيك، بما هو ديالكتيك، يمدنا ببعض التوقعات المستقبلية التي تشير الى أن إنجاز عملية الاسقاط تلك ليس أمرا سهلا، ومن ثم فهو لا يمثل مهمة مطروحة على بساط البحث.

إن العمل السياسي وإن تميز عن العمل الثقافي، فإنه ذو بعد ثقافي. وهذا يعني أن الأول لابد إذا أريد له أن يكون ناجحا حقا أن ينطلق من جدلية العلاقة بين الواقع والقصد، أي من أن العمل عموما، والسياسي بصورة خاصة، هو إدراك الممكن وإنجازه بأدوات فاعلة رشيدة وقادرة على تحقيق الأقصى ضمن رؤية الأدنى.

نديم البيطار

الايديولوجيا وقضايا الوحدة

تقديم

حتى ولو لم يكن نديم البيطار غنيا عن التعريف لما سمح تفوق حجم هذه المقابلة بإضافة ما يشبه الفذلكة أو التقديم. وقد فضلنا عوضا عن هذا منادمة البيطار ـ وهو حقا نديم طيب العشرة ـ بأسئلة مكثفة تتضمن إشارات الى أهم محاور فكره ومذهبه، هذه المحاور التي تتصدرها قضايا «الايديولوجية الانقلابية» كما ستتعرف على معالمها البارزة، وقضايا القومية والوحدة في الوطن العربي. فغزارة إنتاج البيطار في هذه القضايا (وهي غزارة مقرونة بالجدية) قد حولته الى محاور ضروري ولا نقول الى سلطة، مادام أنه يقبل بمراجعة أدواته ومفاهيمه على ضوء ما يحبل به التاريخ من «انقلابات» وتغيرات وما يقدمه الفكر الرصين من انتقادات واعتراضات، ولعل في انكباب البيطار على الأسئلة في هذا اللقاء وفي عنايته بها لخير دليل!

الحوار

□ سعيك في كتابك الضخم الأيديولوجية الانقلابية هو استخراج القوانين المتحكمة في ظاهرة الثورات الاجتماعية في تاريخ العالم. وهذا المشروع الذي تريده علما عمليا يتعرض لانتقادات، منها مثلا أنه يخلط بين الحقيقة في العلوم الدقيقة وبين الحقيقة في العلوم الانسانية، ويتخذ بالتالي اتجاها أو منطلقا وضعيا. فلو كان هناك تجانس بين الحقيقتين لما كانت هناك فروق بين تلك العلوم جميعا، ولكانت شروط التوقع والتنبؤ في علم الانسان والتاريخ متوفرة كما هي متوفرة في علوم الطبيعة. أما وأن تلك الفروق قائمة فعلا بحيث أن ما يعتمل في مجال التاريخ الانساني، خلافا للتاريخ الطبيعي، هو الخصوصيات واللاعادة، فكيف لنا، والحالة هذه، أن نطمح الى صياغة قوانين من دون أن نسقط في اختزالات مفقرة أو في صورية لا تقول شيئا عن العالم؟

■ نديم البيطار: هنا يجب أن أقف أكثر مما يجب نسبيا في الاجابة على هذا السؤال لأن هذا النقد يتكرر في بعض أشكال التعليق على كتاباتي.

النزعة الوضعية التي تطابق بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعة تعني عقلا ذرائعيا يتناقض مع إنسانية الانسان كإمكان يتجاوز فيه الانسان

ذاتـه وواقعه، مع القول بأية غائية ثورية تدعو الانسان الى هذا. من هذه الـزاوية يمكن القول ان مفكرين كبارا، ابتـداء من سان سيمون وكونت، وانتهـاء الى آخرين من أمثال فرويد، دركهايم أو فابر كانوا على خطأ لأنهم أهملوا العقل النقدي، فكانوا يعبرون عن فكر يسوي بين العقل وبين العقل الـذرائعي، عقـل التكيف مع النـظام القائم (أي النظام الرأسمالي). إنهم تجاهلوا البعد الثاني في العقل، أي البعد النقدي الذي يبرز من عقلنة الوعي وينشغل بالقيم والمقاصد، هذا الذي لا يعمل على الكشف عن مقاصد الحياة أو التـاريخ في مرحلة تاريخية معينـة يتحول إلى ذريعة، إلى وسيلة في خدمة مقاصد موجودة، في تبرير مباشر أو غير مباشر، ضمني أو صريح لنظام قائم.

دون مثال، دون غائية يتجاوز فيها العقل وضعه، يتحول هذا العقل الى عقلانية ذرائعية، الى عقلانية دون عقل. المقاصد لا توفر في هذا العقل أي معنى، وبالتالي لا تقدم أي أساس للتأمل فيما يحدث، التفكير حوله، أو نقده جذريا. «كيف» نصنع شيئا معينا وليس «لماذا» نصنعه، تصبح القياس الأساسي للعقل، للتقييم. الحرية، كقدرة على تغيير الوقائع القائمة وجعلها أكثر قربا من المثل المعيارية، لا تجد مكانا لها في المشروع الوضعي الذي يرى أن مقاصد الحياة الانسانية، وكذلك الحرية الفردية نفسها هي أمور معطاة في المجتمع. لهذا يمكن القول ان إنتاجي يعمل، من هذه الزاوية، مع عقلانية عصر التنوير وليس العقلانية الوضعية التي رفضتها، إننا نجد في صدارة هذا الانتاج أنثروبولوجيا فلسفية راديكالية تحاول أن «تتغلب» على الثنائيات التي كانت تواجه الانسان عبر تاريخه، الثنائية بين «ما هو كائن» وبين «ما يجب أن يكـون»، بين الوصفي والارشادي أو المعياري، بين الضرورة والحرية، بين المثال والممارسة، بين العقل النقدي والعقل الذرائعي، بين الوقائع والقيم، الخ. ، وذلك عن طريق «المشروع الثوري». إنها أنثروبولوجيا ترى، بكلمة أخرى، أن الحل الذي يمكن أن يتوفر للانسان - هذا إن كان هناك من حل ممكن - هو العملية الثـورية ذاتها التي تترتب على مشروع كهذا، وتوحي له بإمكـان حل كهـذا، ولكن دون قدرة على تحقيقه في مجتمع معين (كما ترى المـاركسية مثلا). لهذا ذكرت في كتاب **الايديولوجية الانقلابية** بأن التاريخ يتشكل من دورات ايديولوجية لا يمكن أن تنتهي.

النـزعـة الـوضعية تتجاهل هذه الثنائيات التي تحرك وضعنا الانساني

والتاريخي، وتجعل من الصعب لانسان أو مجتمع يتأثر بها أن يواجه ما تطرحه هذه الثنائيات من قضايا كبيرة. إنها ثنائيات لا تشير الى تمييزات مصطنعة تقول بها الفلسفة أو هذه الأنثروبولوجيا، بل هي تتسرب الى حياتنا، الى وضعنا الانساني والتاريخي وتعجن حركته. لهذا فإن أحد أشكال المشروع الايديولوجي الثوري مقدور على الانسان. إن مفهوم العمل النقدي الذي أشرنا إليه ليس مفهوما وصفيا بل هو مفهوم معياري حول النشاط الانساني الأمثل لأنه يفترض أن هذا النشاط يحقق في الممارسة أحسن استعدادات الانسان الكامنة فيه كإمكانية. هذه الامكانيات والاستعدادات المثلى هي ما يمكن تحديده بالقصدية الانسانية. الغائية الثورية هي أكثر أشكال هذه القصدية تكاملا. إن عظمتنا أو خاصيتنا الانسانية هي في إسهامنا في بناء مشاريع وعوالم عابرة، معرضة للخطأ وناقصة، وليس في طاعتنا أو خضوعنا لوقائع أو حقائق ثابتة، كاملة ومطلقة تعلو علينا. عوالم الحيوانات والنبات والحشرات فقط تخضع لعلاقات من هذا النوع.

بالاضافة الى هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تفصلني عن النزعة الوضعية، هناك أيضا اختلاف في الفلسفة الاجتماعية. فالمدرسة الوضعية تقول انه مع تقدم المعرفة العلمية في دراسة الطبيعة والاجتماع (في العلوم الطبيعية والاجتماعية) فإن نطاق اللاعقلانية يضيق ويزول دور التصورات والمفاهيم الميتافيزيقية من التاريخ وحركته، ولهذا فهي تدعو الى زوالها وتتوقع هذا الزوال.

إنني ألتقي مع النزعة الوضعية في هذا المبدأ الذي تخلص إليه، والذي يؤكد بأن المعرفة العلمية تتناقض مع تلك هذه التصورات والمفاهيم، وتعني تحرير الفكر والعقل منها، وأدعو مثلها الى دراسة المجتمع والتاريخ والى تحديد السلوك الاجتماعي السياسي في ضوء الأولى وليس الثانية والى تحرير السلوك من هذه الأخيرة. ولكن هذه المعرفة العلمية نفسها تدل في قناعتي أن الانسان الحديث كان يستبدل تصورات ميتافيزيقية معينة أو سابقة، كانت قد استنزفت طاقتها، بتصورات أخرى جديدة.

العلوم الطبيعة ابتدأت بالتقدم عندما نفت القوى والمقاصد والمفاهيم الميتافيزيقية من دنياها واتجهت بدلا من ذلك الى الكشف عن العلاقات

الضرورية أو القوانين التي تربط بين الظواهر التي تدرسها. هذا ينطبق أيضا على العلوم الاجتماعية التي تعني كذلك الكشف عن علاقات انتظامية أو قوانين موضوعية بين الأحداث والتحولات والظواهر التي تدرسها. إنها لا ترجع - أو لا يفترض بها الرجوع - الى شيء خارج ما يحدث يكون مسؤولا عن حدوثها، بل تفسرها في ضوء هذه العلاقات أو القوانين التي تكشف عنها. ولكن العلوم الاجتماعية لا تستطيع تحقيق هذا بنفس الدرجة التي يمكن أن تتحقق في العلوم الطبيعية، لأن المفاهيم «الميتافيزيقية» لاتزال تمارس دورا مهما فيها، إما لأنها تحتاج إليها في بعض الحالات، وإما لأنها كانت عاجزة عن التحرر منها في حالات أخرى. كل النظريات الاجتماعية التي تريد أن تكون علمية هي نظريات أمبريقية في كونها تحاول دراسة عالم نعترف به كعالم موضوعي خارج إرادتنا، يحدد سلوكنا في شكل ما. المعرفة العلمية تتشكل من نظريات تخضع لمناهج دقيقة من الاختبار التجريبي (الامبير) أو الرجوع الى الواقع الملموس، هذه المعرفة تتقدم لأن نظريات جديدة توفر درجة أعلى من المطابقة مع الواقع من نظريات أخرى تهمل لأن مطابقتها كانت أقل أو غير صحيحة، هذا على الرغم من أن هذه النظريات الجديدة الأكثر تطابقا مع الواقع قد تجد ما يعثر ويؤخر أو يجمد اعتمادها وهيمنتها في مشاعر ومصالح ومواقف ايديولوجية تعترض طريقها. هذه النظريات قد تختلف في مقاربتها لهذا الواقع الأمبيريقي، في تحديد لها في المناهج التي تستخدمها في دراسته، في المنطلقات التي تنطلق منها، في المقاصد التي تحركها، في الدرجة الموضوعية أو العلمية التي تحققها، الخ. ، ولكنها كلها أمبيريقية لأنها توجه نحو عالم نختبره كعالم خارجي، مستقل نسبيا على الأقل في موضوعية خاصة وحقيقي في نتائجه علينا.

المعرفة العلمية ظهرت وتطورت عن طريق الملاحظة الموضوعية التحليلية وتفسير الوقائع الملاحظة على أساس العلاقات أو القوانين الضرورية التي تربط بينها، ولكن هذه المعرفة لاتزال، في العلوم الاجتماعية، متأخرة جدا عما هي عليه في العلوم الطبيعية. هذه حالة يجب العمل على التغلب عليها الى أبعد حد ممكن، ولكن ليس من الممكن، كما يبدو، تحقيق هذا كما نجد في العلوم أو القوانين الطبيعية. هذا النقص واضح في المفاهيم الاخلاقية والميتافيزيقية التي لاتزال ترافق أو توجه الفكر الاجتماعي السياسي.

كتاب **الايديولوجية الانقلابية** يدل بوضوح أن الحركات الثورية الكبرى التي صنعت المجتمع الحديث كانت تختلق تصورات ميتافيزيقية جديدة تنطلق منها رغم تمردها على التصورات السابقة، وعلى نمط التفكير الميتافيزيقي. الفرق بينها وبين هذه الأخيرة كان، من هذه الزاوية، وكما أشرنا سابقا، الرجوع الى التاريخ، المجتمع، أو الطبيعة الانسانية في صياغة الحقائق النهائية التي تنطلق منها وتجد فيها أرضيتها المطلقة. هذا لا يعني طبعا أن المعرفة العلمية لم تتقدم على حساب التصورات الميتافيزيقية. على العكس، إنها حررت العقل منها في العلوم الطبيعية، ودفعت بعيدا هذا التحرر في دراسة المجتمع والتاريخ والانسان، ولكنها لم تستطع تحقيق ذلك في الحياة الاجتماعية - السياسية - الايديولوجية. فهذه القواعد لن تزول، وهذه الحياة لن تتحرر منها، وذلك لأسباب عديدة لا مجال هنا للتعرض لها. هنا أكتفي فقط بالاشارة الى الثنائيات المذكورة سابقا والتي ينطوي عليها الوضع الانساني والاجتماعي التاريخي، تناقضات وتطلعات تترتب عليها، وتدفع الى هذه القواعد كمحاولة الى تجاوزها في حل لها. كتاب **الايديولوجية الانقلابية** يدل على أهمية هذه القواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للأيديولوجيات العلمية نفسها، وعلى أن زوال أو سقوط هذه القواعد يعني سقوط الأيديولوجية كقوة فاعلة في التاريخ.

النزعة الوضعية تعلن، مثلا، نهاية الأيديولوجية في المجتمع الحديث لأن أكثرية المشاكل والقضايا التي يواجهها هي مشاكل وقضايا تقنية وإدارية، أي بعيدة عن الحلول الايديولوجية والسياسية. إنني أرى، على العكس، وفي ضوء كتاب **الأيديولوجية الانقلابية** أن أهم قضية يواجهها الانسان الحضاري الحديث هي الحاجة الى هذه الحلول، الحاجة الى بناء «ميتافيزيقي» جديد، الى صياغة جديدة تعطي أجوبة جديدة، مثلا، حول القضايا التالية: من هو الانسان؟.. ما هو التاريخ؟.. ما القصد من الانسان والتاريخ؟.. ما القصد من الحياة وما هو معناها؟ الخ.. هذه هي سؤالات الوضع الانساني الكبرى التي كانت ولاتزال تشغل الانسان عبر تاريخه. هذه سؤالات لا تستطيع المعرفة الوضعية أو العلمية الموضوعية حلها، وهي إن استطاعت حلها، فإن الانسان كثيرا ما يرفض قبول «الحل».

النزعة الوضعية لا تنكر فقط دور التصورات الميتافيزيقية والأخلاقية وتتوقع زوالها، بل تنكر أيضا دور النظرية والعامل السياسي، وهذا ما أرفضه

تماما. إنها تحول الواقع الى شيء يمكن قياسه وتستثني أو ترفض الجوانب النوعية فيه، وهذا شيء غير ممكن في هذا الشكل الذي ترغب فيه تلك النزعة، فهناك أبعاد نوعية لا يمكن قياسها وهي مهمة وأساسية.

النزعة الوضعية لم تكن تهتم كثيرا بالدور الذي يمكن أن يقوم به العمل السياسي والدولة، وقد رأت الاستقرار الاجتماعي كشيء يترتب على التقنية، العلم، التخصص في العمل، وظهور أخلاقية ملائمة للمجتمع الصناعي. إنها قللت من أهمية الدولة والعامل السياسي هذا وإن لم نقل ازدرتهما حتى عندما أكدت، كما نجد عند سان سيمون، على أهمية معالجة أوضاع طبقة العمل والتدخل لمصلحتها.

النزعة الوضعية كانت تؤكد، ابتداء من سان سيمون، على معنى القيم الأخلاقية كضوابط خارجية ضرورية تكبح وتقيد رغبات الانسان. إنها كانت تهمل، بكلمة أخرى، ما أؤكده باستمرار في كتاباتي المختلفة ـ وخصوصا كتاب **الايديولوجية الانقلابية**، وكتاب **من الحقيقة الانسانية الى الحقيقة الانقلابية** ـ وهو أنها تمارس، عندما تكون جديدة وجزءا من تصور ايديولوجي ثوري، دورا تحريريا ضروريا للانسان، يكشف عن طاقاته وطاقات المجتمع، يحفزها على الخلق والابداع ويدفع بها الى مستوى تاريخي جديد.

النزعة الوضعية تتكلم عن النظام، وهو كلام يعبر عن ميل الى ضبط وتثبيت الأشياء من الخارج، هذا إن لم نقل من فوق، وتكريس البنية الاجتماعية القائمة، بدلا من التوكيد على التحول، وهو ما أصنعه في كتاباتي المختلفة. والنزعة الوضعية كانت تميل، في الواقع، الى اعتبار القيم الأخلاقية التي لا تقوم بذلك كقيم غير أخلاقية.

هناك أيضا، بالاضافة الى الاختلافات السابقة التي تفصلني عن النزعة الوضعية، اختلاف منهجي أساسي آخر يفصلني عنها. فالمنهج الديالكتيكي (الجدلي) الذي استخدمه وأرجع إليه يتناقض هو الآخر معها، وهذا واضح ضمنيا على الأقل فيما سبق.

الفرضية الأساسية في هذا المنهج ـ كما استخدمه ـ هي أن كل شيء يعاني التغير والحركة، وهو دائما في عملية تحول الى نقيضه، وأن تفاعل الانسان مع وسطه الاجتماعي التاريخي أو أي واقع يعني ظهور أشياء جديدة، وأن هذه

الجدة هي بالضبط ما يميز الانسان عن الحيوان. التاريخ حركة ديالكتيكية، وكل واقع متحول ينطوي على بذور تدميره، وعلى إمكانات واقع آخر يحل محله، القوى التاريخية والأفكار التي تعبر عن حركة الواقع تصبح مع الوقت أكثر وضوحا وتدخل في تناقض متزايد مع القوى والأفكار التي تعبر عن الواقع أو النظام القائم لأن التحولات الجديدة التي يكشف عنها الواقع نفسه تفرض هذه القوى والأفكار في حركة تجاوزه لذاته. هذا التناقض يجد حلا له عندما تحل الأفكار والقوى الجديدة محل سابقتها وتقيم واقعا جديدا يعبر عنها. هذا المنهج يركز، على نقيض المنهج الوضعي، على التناقضات، والتوترات والصراعات في إدراك حركة التاريخ والواقع، على التناقض بين الواقع والامكان، بين ما هو موجود وبين ما يجب أن يوجد أو يمكن أن يوجد. هذا، بكلمة مختصرة، ما أعنيه بالمنهج الديالكتيكي الذي أرجع إليه في كتاباتي.

الطبقات الحاكمة والأنظمة القائمة والمدارس الفكرية التي تساندها أو تعمل معها تتجنب هذا المنهج. وأما القوى التاريخية الجديدة والاتجاهات الثورية فليس لها، على العكس، من مرجع آخر سوى الديالكتيك.

هذا المنهج يميز بوضوح بين الأمبيريقية (والقوانين الاجتماعية) التي أرجع إليها والتي يمكن القول أنها امبيريقية ديالكتيكية، وبين الأمبيريقية التي ترجع اليها الوضعية وهي امبيريقية يمكن القول انها ميكانيكية، وتقترن بالعلوم الطبيعية كالفيزياء، والكيمياء، حيث لا يقدم الموضوع أية مشاكل وتناقضات من النوع الذي يقترن بالتحول الاجتماعي التاريخي. الأمبيريقية الأولى تشكل منهجا أقوى وأصلح لأنها قادرة بالضبط على الانشغال باستمرارية وتطور موضوعها، وبالكشف عن الضرورة التي ينطوي عليها.

لهذا لا يمكن القول ان واقع الظاهرة التي أدرسها هو واقع أمبيريقي أو وضعي صرف. لو وضعت ذلك لما كان من الممكن الكلام في جميع كتاباتي عن اتجاهات وعلاقات انتظامية أو قوانين تدفع، أو يمكن الرجوع إليها في الدفع، نحو مقاصد معينة تتجاوز الواقع أو النظام القائم، أو أن أتكلم مثلا عن أطوار تطور الايديولوجية من الولادة الى الموت، أو عن المرحلة الانتقالية التي نمر منها ـ وذلك في ضوء مراحل تاريخية أخرى مماثلة ـ بأنها تدفع نحو ايديولوجية انقلابية كحل لها، الخ.. المنهج الديالكتيكي يوفر أداة نستطيع بها أن نفسر وأن نصنع الواقع والتاريخ كشيء أمبيريقي وثوري في نفس الوقت. لهذا فإن

ربط إنتاجي بالتيار الوضعي يشير الى شيء غير موجود لأنه يفترض بأن هذا الانتاج ينشغل فقط بالواقع الأمبيريقي أو العلاقات الضرورية بينها، وهذا ليس صحيحا كما تدل الملاحظات السابقة.

إسهام المناهج الامبيريقية والوضعية كان، في أحسن الحالات، جزئيا فقط لانها توزع الصعيد الاجتماعي ـ السياسي إلى قطع أو أجزاء منفصلة، ولكن إدراك المجتمع يتطلب في قناعتي، القناعة التي تدل على ذاتها في دراساتي المختلفة، منظورات كلية. هذه المناهج ساهمت، مثلا، في اضفاء الشرعية على الرأسمالية بما تمارسه من عزل لموضوعاتها عن الكل الاجتماعي ـ السياسي ـ الايديولوجي التناقضي وبطريقة تستثني العقل النقدي والمنهج الديالكتيكي من قبل الباحث العلمي.

المنهج الوضعي والامبيريقي الصرف، أو منهج العلوم الطبيعية لا يستطيع أن يجد حلا لهذه التناقضات، أو تلك التطلعات التي أشرنا إليها فيما تقدم والتي تتفرع من الوضع الانساني التاريخي نفسه. الوعي يرجع باستمرار إلى جذور، ضرورات، مقاصد، تتجاوز العقل الامبيريقي الصرف، ولهذا فهو يحتاج باستمرار إلى الفلسفة، النظرياتالاجتماعيةوالسياسية، التصورات الايديولوجية، والمثل الثورية. لهذا عندما أقول بقوانين موضوعية تفرض ذاتها فإن هذا القول لا يتطابق مع المفهوم الوضعي، لانه قول يرتبط بمنهج ديالكتيكي ويوجه إلى مقاصد وتصورات تتجاوز الواقع التجريبي.

القوانين الاجتماعية تمثل، على عكس القوانين الطبيعية، بعدا واحدا من الواقع الاجتماعي التاريخي لا يستنزف هذا الواقع ككل لان هناك تناقضات يجب أن يعمل عبرها ويمكن لها تجميده أو إلغاؤه. علم الاجتماع يستطيع في كثير من الاحوال ـ أو الموضوعات ـ (أي عندما تتوفر أمثلة تاريخية عديدة كثيرة حول الموضوع أو الظاهرة التي يعالجها) الوصول إلى قوانين موضوعية تفرض ذاتها، ولكن بما أنها تعمل في وضع اجتماعي تاريخي أوسع من الموضوع أو الظاهرة التي تنطبق عليها، يحيط بها ويمتد حولها، وبما أن هذا الوضع يكشف دائما عن تناقضات وقوى واتجاهات أخرى تتناقض معها، وبما أن الناس لا ينطلقون من اعتبارات عقلانية واعية، من عقلانية علمية في صياغة عملهم تجاه المستقبل، بل على العكس، من مشاعر عميقة ومصالح محورية، وبما أن التاريخ يشكل مسرحا لهذه المشاعر والمصالح والمركبات الايديولوجية التي تعبر

عنهـا، وبما أن هذه القوانين تفترض أن تكون الاوضاع الاخرى التي تعمل عبرها وتحبط بها ملائمة لها، فإنها تصبح من حيث التنبؤ بالمستقبل، أو من حيث درجة الحتمية في المستقبل، قوانين احتمالية لان هذه العوامل الخارجية يمكن أن تتدخل ضدها وتلغي عملها. فهي قوانين ضرورية ولكنها بالتالي غير كافية في تحقيق نتيجة معينة. لهذا يمكن القول ان القوانين الاجتماعية تكشف عن موضوعيتها «المستقلة»، عن «حتميتها»، في دورها «السلبي»، أي في كون عدم توفرها في معالجة مسألة ما أو تحقيق قصدها يجعل تلك المعالجة أو هذا التحقيق غير ممكن أو بعيد الاحتمال.

في كتاب **من التجزئة.. إلى الوحدة**، مثلا، حددت القوانين الاساسية (والقوانين الثانوية) التي كانت تعيد ذاتها في تجارب التاريخ الوحدوية. هذه القوانين توفرت لنا في المرحلة الناصرية، ولكننا عجزنا عن تحقيق دولة ـ الوحدة أو قفزة كبيرة ثابتة نحوها، ليس لان هذه القوانين لا تتميز بوجود خاص بها، مستقـل «نسبيا»، بل بسبب تلك العـوامل الخارجية (أي التي تعمل خارج القوانين في الوسط الذي يفترض عملها فيه) التي أشرت إليها. في كتاب **جذور الاقليمية الجديدة** حددت هذه العوامل التي جمدت هذه القوانين ومنعت عملها من الخارج، وفي كتاب **الفعالية الثورية في النكبة** ـ كمثل آخر ـ كشفت عن علاقة موضوعية بين الثورة والهزائم العسكرية والازمات الكبرى، ووصفت الديالكتيك الثوري الذي يترتب عليها وبعض الاوضاع الاساسية التي كانت ترافق ذلك، أي التي يشترط الديالكتيك الثوري وجودها، وخلصت من ذلك إلى القول بأن النكبة التي حلت بنا ستفرز الديالكتيك الثوري الذي يقود إلى إلغاء الاسباب التي قادت اليها، وبالتالي إلى تحرير فلسطين المحتلة. ولكن في كتاب **من النكسة إلى الثورة** حددت العوامل «الخارجية» التي تعثر وتجمد عمل هذا الديالكتيك.

بالاضافة إلى هذه الاسباب العديدة التي ذكرناها والتي تميز بين القوانين الاجتماعية والقوانين الطبيعية (الاسباب الانثروبولوجية الفلسفية، الاسباب الاجتماعية الفلسفية، الطبيعة الديالكتيكية لحركة التاريخ والاجتماع، عدم توفـر أمثلة كثيرة كافية على الكثير من الظواهر الاجتماعية، مواجهة القوانين الاجتماعية لتناقضات خارجية تستطيع الغاء عملها...) هناك أيضا أسباب أخرى تدفع في نفس الاتجاه، وهنا أود الاشارة ـ والاشارة العابرة فقط بسبب ضيق المجال ـ إلى بعضها.

الظواهر الاجتماعية ظواهر معقدة وديناميكية، وهذا يعني أن صياغة مناهج فعالة في ملاحظتها وإدراكها تقود إلى تعميمات أو قوانين دقيقة حول ترابطها وتفاعلها، هي قضية أكثر صعوبة بكثير، وأقل احتمالية مما نجد في القوانين الطبيعية. التعقيد والديناميكية اللذان يميزان الظواهر الاجتماعية يعنيان أنه لا يمكن للبحث العلمي الذي يدرسها أن يشمل جميع جوانب المشكلة أو الظاهرة التي ينشغل بها في روابطها الزمانية والمكانية في تركيزه على بعض هذه الروابط والجوانب يغفل البحث العلمي غالبا جوانب أو روابط أخرى قد تكون مهمة جدا في علاقتها الغير مباشرة، على الاقل بها. العلوم الاجتماعية لا تستطيع، من ناحية أخرى، الاعتماد على الاختبار كما نجد في العلوم الطبيعية وهو عندما يحدث (أي الاختبار) يكون مختلفا عما هو عليه في هذه الاخيرة. وأخيرا، يمكن القول ان العلوم الاجتماعية لم تكن قادرة بأن تخلق، كالعلوم الطبيعية، منهجا منسجما وذلك لانها لم تصهر حقا منهجي البحث الامبيريقي والعقلاني. ولكن ما ذكرناه سابقا حول العقل الذرائعي والعقل النقدي يدل، كما يبدو، أن من الصعب جدا، هذا إن لم نقل من المستحيل، الوصول إلى منهج كهذا.

□ تنظيرك لوحدوية القومية العربية مقنع إلى حد كبير، أو هكذا يتراءى لكل قارىء متواطىء معك ومشبع بالمثل التي هي مثلك. لكن ما يظهر لي كحلقة ضعيفة أو قل عنيفة في تفكيرك هي في اعتقادك أن غاية الوحدة تبرر كل الوسائل. وحتى لا أقوّلك ما لم تقله أذكر بفقرة من كتابك النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية ص 522: «كل ما قد يعتبر جريمة في الحياة العادية، في الحياة الاقليمية، يكون شرعيا إن هو خدم الوحدة. ليس هناك من وسائل أخرى. الانظمة الاقليمية قد تستطيع حماية نفسها أمام الاعمال القانونية، ولكنها يجب أن ترتعد خوفا وترتجف رعبا أمام تمرد الوحدويين الرهيب الذي يعرف كيف يدق رؤوس الاقليميين ويمارس حريته باستخدام العنف والفكر معا. كل من ينضوي تحت لواء هذا التمرد الوحدوي الرهيب، فيعطي فكره وحياته لقصد الوحدة، يبلغ قمة أخلاقية عليا تبرر استخدام أية وسيلة في تحقيق هذا القصد النبيل. سرطان الاقليمية أصبح متفشيا، وهو يتطلب قسوة مبضع الجراحين». ماذا إذن عن وحدة تفرض بحد السيف وتدوس الحقوق في الخصوصية والاختلاف؟

■ ن. بـ: هذه الفقرة تعني أساسا، في السياق الذي وردت فيه، أن القصد الوحدوي يحتاج، كي يكون فعالا، بأن يتحول إلى القياس الأعلى الذي يقيس كل أعمالنا فيقبل منها ما يخدم هذا القصد، وينكر ما يتعارض معه. ثم أشرت إلى ارتباط هذا القياس بالنظرية الوحدوية العلمية الجامعة لتجارب التاريخ الوحدوية التي قدمتها في دراساتي الوحدوية المختلفة، لان نظرية كهذه ضرورية له كي يمكن له أن يقود العمل الوحدوي إلى دولة ـ الوحدة. نظرية كهذه هي التي تضفي على هذا القياس عقلانيته وفاعليته.

في ضوء هذه النظرية الوحدوية الجامعة التي قدمت قواعدها الاساسية في كتاب **من التجزئة.. إلى الوحدة** وفي القسم الاول من كتاب **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**، خلصت إلى القول بأن العمل الوحدوي السياسي الفعال يرتبط بظهور وضعية تتوفر فيها القوانين الاساسية كما حددتها، وأنه دون هذه الوضعية لا يمكن ممارسة عمل كهذا، وأن هذا العمل سيدور في حلقة مفرغة عاجزا عن تحقيق أية خطوة وحدوية صحيحة إلى أن تتوفر له هذه الوضعية. في كتاب **المثقفون والثورة** الذي صدر عن «المجلس القومي للثقافة العربية» دللت أن غياب هذه الوضعية حاليا يفرض علينا، فيما يفرضه، التركيز على العمل الوحدوي الفكري في أوساط المثقفين الوحدويين وذوي الاستعداد الوحدوي والاتجاه إلى تجمعهم في قوة فكرية ضاربة تتصدى للتجزئة وتعمل على تجميد الانزلاق في الاقليمية إلى أن تقوم تلك الوضعية. هذا يعني أن العنف الوحدوي الذي أشير إليه كضرورة تفرض ذاتها وتقترن بالعمل الوحدوي السياسي يرتبط بوضع معين هو توفر وضعية وحدودية يصبح فيها هذا العنف ضروريا وفعالا وشرعيا. هذا يعني، بكلمة أخرى، أنني لا أقول بهذا العنف في الاوضاع الحالية التي يسودها جزر وحدوي شديد، يكون دون فاعلية وحدودية، هذا العنف ليس اذن عملا اعتباطيا أو مستقلا في ذاته، بل هو ثانوي يرتبط دوره بوضع يقدم عليه، وهو لا يستطيع أن يكون خلاقا في ذاته، بل يعتمد في ذلك على شيء آخر يعلو عليه ويبرره.

من ناحية أخرى، إن دولة ـ الوحدة تعني ثورة جذرية والثورة تعني، كما تكشف التجارب الثورية التاريخية، تبريرا لكل الوسائل التي تخدمها ومنها، بشكل خاص، العنف، لان التناقضات التي تدور عليها الثورة هي تناقضات

أساسية لا يمكن حلها، كما تدل هذه التجارب، عن طريق التسوية والمساومة والحوار العقلاني والاخلاقي. لهذا فإن ما يظهر «كحلقة ضعيفة أو قل عنيفة» . . . («غاية الوحدة تبرز كل الوسائل») هو في الواقع «حلقة» طبيعية وقوية لانها تشكل جزءا لا يتجزأ من العمل الثوري الجذري، أي عمل ثوري تكاملت جوانبه، وهي حلقة تزداد ـ كما نرى في الثورات التاريخية ـ شدة واتساعا مع ازدياد جذرية هذا العمل وتكامله الايديولوجي، مع ازدياد التناقضات والتحديات التي يواجهها ويعمل على التغلب عليها. هذه الحلقة تشير اذن إلى قانون ثوري موضوعي كان يرافق جميع التجارب الثورية، جميع التحولات الايديولوجية الكبرى، إنه قانون يفرض نفسه في شكل ما شئنا أم أبينا، ومهما نفرت أنفسنا أو مثلنا الاخلاقية والانسانية منه، إن نحن أردنا عملا وحدويا فعالا، أيَّ عمل ثوري فعال، يجب علينا أن ندفع الثمن، وهذا الثمن يفرض، فيما يفرضه، ممارسة العنف الفعال ضد القوى والاتجاهات التي تقاومه. وهذا لا يعني أنني أمجد العنف أو أوفر له شرعية أخلاقية، بل أنني أدرسه وأحلله كظاهرة ثورية تقترن بالعمل الثوري، وتتميز بشرعية نسبية، ولكنني، من ناحية أخرى، لا أقف عند هذه الواقعية بل أتجاوزها إلى القول بأن إدراكها بعمق، ادراك أبعادها وأسبابها وأوضاعها، هو الذي يمكن أن يوفر لنا القدرة على الحد منها وتطويقها إلى درجة ما.

الثورات الجذرية كانت تعني دائما غائية ثورية تجد أن القيم الاخلاقية المجردة تكون، في أحسن الحالات، دون أهمية، وفي أسوأها، مضرة بالضبط لانها يمكن أن تكون فعالة فتعثر عمل الثورة في تحقيق مقاصدها، هذه الغائية الثورية كانت تزدري كل اخلاقية، كل مذهب أخلاقي يحاول أن يحد ما يمكن صنعه أو يعين ما لا يجب صنعه من ناحية أخلاقية صرفة. في السعي وراء مقاصدها، الغائية الثورية كانت دائما غائية مطلقة أو غير محدودة: الغاية التي تدعو إليها تبرر الواسطة والوسائل التي تلجأ إليها مذاهب أو تصورات أخلاقية صرفة تدين، مثلا، الكذب، السرقة، المخادعة، الارغام، القمع، العنف، تجريد الفرد من الحقوق الانسانية، والقانونية، التضحية بالكرامة الشخصية، الخ. وتشكل دليل عمل يمكن أن يكون مضادا للثورة لانها قد تمنع الناس من عمل ما يسهم في وضع معين، بتحقيق المقاصد الثورية أو تعجيلها هناك فقط، في ضوء هذه الغائية، كما تعبر عن ذاتها في تجاربها التاريخية، ضرورة

أمرية واحدة وهي تحقيق القصد الثوري، إنها غائية لا تنفر من استخدام أية وسيلة متوفرة لها إن كانت تستطيع خدمة المقاصد الثورية التي تسعى وراءها.

المواقف والمذاهب والمفاهيم الاخلاقية التي تتنكر لهذه الغائية وتدعو إلى وسائل تنسجم مع المقاصد، تتجه عادة إلى الفرد وتدعوه إلى اصلاح سلوكه وممارسة حياة فاضلة، لانها ترى أن التحول الاجتماعي يحدث عندما يغير الافراد سلوكهم وحياتهم. إنها أخلاقية تتجاهل، بكلمة أخرى، الوضع الاجتماعي التاريخي الذي تبرز فيه الغائية الثورية ولا ترى أن هذا الوضع يتميز بديالكتيك خاص يفرض أخلاقية جماعية، ويكرسها على الاقل إلى أن يقوم النظام الجديد وتستقر قواعده. انها أخلاقية تصح في وضع استثنائي، وليس في وضع ثوري، وهي شاملة غير مقيدة تتجاهل النسبية الاخلاقية التي تقول بأن القيم تتغير ـ ويجب أن تتغير ـ بتغير الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تعمل فيها أو تتجه إليها. الغائية الثورية تفترض أخلاقية تتناقض معها تماما، تعمل على إحداث تحول اجتماعي ايديولوجي جذري يجعل من الممكن تغيير الفرد. لهذا لا يمكن لتلك الاعتبارات الاخلاقية أن تجد مكانا لها فيها. فالافراد لا يستطيعون تغيير البنى الاجتماعية ـ السياسية ـ الايديولوجية دون أن يتركوا دنياهم الخاصة وينظموا جهودهم مع آخرين في شكل جماعي موحد. العمل المنفصل الغير منظم لا يحقق، مهما كان نقيا ونبيل القصد، أي تغيير صحيح في تلك البنى.

ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد هو أن الذين يرفضون هذه الغائية الثورية وما يترتب عليها من استخدام كل الوسائل الممكنة في خدمة القصد الثوري، يضطرون هنا وهناك إلى الاعتراف بضرورتها. هنا اقتصر فقط، في سبيل التمثيل العابر، على آخر ما قرأته، وكان لمفكرين من أكبر المفكرين الماركسيين اليوغسلافيين.

إن ستوجانوفيش يتنكر لهذه الغائية الثورية ويحاول دفعها وتنفيذها، ولكنه يضطر بأن يعترف أن نقده لها لا يعني بأنه يرفض كل عنف. «فالعنف ضد العنف يجد، كما يقول، في بعض الاحيان، «ما يبرره كشر أخف من الابتعاد عن العنف في وضع يتحمل الشر الذي يستخدم العنف». وماركوفيش الذي ينكر أيضا تلك الغائية الثورية يضطر هو الآخر إلى الاعتراف «بأننا غالبا ما نجد أن الخيار الاخلاقي الجيد والوحيد للعمل هو استخدام

القوة ضد الذين يستخدمونها ضد الضعيف والعاجز». ولكن العنف الثوري هو بالضبط هذا النوع من العنف الذي يقاوم عنفا آخر يخدم شرا كبيرا، هو هذا النوع من العنف الذي لا يجد أي خيار أخلاقي سوى استخدام القوة ضد الذين يستخدمونها ضد الضعيف والعاجز.

ليس هناك بين المفكرين والفلاسفة من دافع عن الحرية الفردية أكثر من جون ستيوارت ميل، ولكن بما أنه انطلق من هذه الحرية كالحقيقة الاساسية، فإنه يقيس كل شيء بها. ولهذا يخلص الى القول، مثلا، بأن الحرب أحسن من الخضوع إلى الظلم، وأن ثورة تقتل جميع الذين يتجاوز دخلهم 500 ليرة استرلينية في العام يمكن أن تحسن الامر كثيرا. إن ميل آمن، من ناحية أخرى، بأن التمسك عميقا بفكرة ما يعني تركيز مشاعرنا عليها، ولهذا نراه يعلن بأننا عندما نرغب أو نهتم عميقا بشيء، يجب أن نكره الذين يعبرون عن آراء معارضة. الغائية الثورية التي تستخدم كل الوسائل الممكنة تعبر بالضبط عن هذا الاهتمام، عن هذه الرغبة العميقة بشيء معين وهو تحقيق مقاصد معينة تؤمن بأنها ضرورية في تحرير المجتمع والانسان.

وروسو، وهو نبي آخر للحرية، اعتبر أن الارادة العامة تمثل المقياس الاخلاقي الاعلى، «فالجسم السياسي»، كما يكتب أيضا يشكل كائنا أخلاقيا يملك الارادة. وهذه الارادة، التي تميل دائما إلى وقاية ومصلحة «الكل»، وكذلك كل جزء فيه، وتكون مصدر القوانين، تشكل بالنسبة لجميع أفراد الدولة في علاقاتهم معها ومع بعضهم البعض الآخر، مقياس ما هو عادل أو ظالم. هذه الارادة العامة تلغي كل تجمع خاص، كل إرادة خاصة، وترغم الناس على الحرية.

هذا المفهوم قاد إلى اليعقوبية الفرنسية، إلى روبسبير، وسان جوست، وهذا الواقع يعيد ذاته في كل ثورة، القسم الذي أشرت إليه في كتاب «الايديولوجية الانقلابية» يكشف عن ذلك بشكل مستفيض ومفصل، ولهذا أقف هنا، لان القارىء الذي يرغب في تحليل إضافي لهذه الظاهرة يستطيع الرجوع إليه.

الوضعية الوحدوية التي تقود إلى عمل وحدوي ثوري فعال تعني، ككل وضعية ثورية، تناقضات أساسية كثيرة متنافرة. ولكن عند حدوث تناقضات

كهذه يصبح من الضروري الاتجاه إلى مبدإ أولي يتجاوزها ويعلو عليها ان نحن أردنا حلا لهذه التناقضات، ولكن هذا يعني ضرورة الاعتقاد بأن هذا المبـدأ يمثـل الجواب أو الحل الحقيقي الوحيد لهذه التناقضات، وللمشاكل والقضايا والضغوط التي يواجهها الانسان في مراحل كهذه. هذا يعني بدوره ديالكتيكا موضوعيا يقود إلى استخدام كل الوسائل الممكنة ومنها العنف الذي يلغي الحريات أو يضيق عليها.

في مناسبات أخرى عديدة ذكرت أن المهمة الاساسية التي يجب علينا القيام بها كمثقفين وحدويين في المرحلة الحالية التي يسودها مد اقليمي ورجعي كبير هي الاعداد المتعدد الجوانب لظهور وضعية وحدوية جديدة، فلا نتركها تضيع علينا كما ضاعت سابقتها في المرحلة الناصرية، بل نفيد منها في الانتقال إلى دولة ـ الوحدة، أو في تحقيق قفزة كبيرة نحوها. هذا الاعداد يجب، فيما يجب عليه، أن يعد العمل الوحدوي لهذا القياس الذي أشرت إليه، القياس الذي يخضع كل شيء، ويقيس كل شيء، ويحكم على كل شيء، ويستخدم كل شيء، ويوجه كل شيء في خدمة هذه الدولة. دون هذه الدولة ليس لنا أي مستقبـل، فإمـا هذه الـدولـة وإمـا البربرية. قياس كهذا يفرض ذاته لانه يستطيع، ان نجح بتحقيق دولة ـ الوحدة، أن يحرر الاجيال العربية المقبلة من هذه البربرية.

□ بالرغم من توجهك الماركسي في مجمل أبحاثك ومؤلفاتك، قد يلاحظ عليك البعض أنك تقوم بما يشبه التنكرات لماركس، وذلك مثـلا عنـدما تؤكد، حتى في مؤلفك النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، على أن العنصر الحاسم في جدلية الثورة ليس هو قوى الانتاج، بل علاقات الانتاج، أي الايديولوجيا والعمل السياسي. فهل ترى أنه من اليسير معاكسة المادية التاريخية أو نسيان مواقف ماركس وانجلز السلبية من الايديولوجيا؟

■ **ن.بـ:** جوابي على النقاط التي وردت في هذا السؤوال هي:

١) إنني لا أعتبر بأنني أتجه في وجهة ماركسية أو من موقع ماركسي في مجمـل أبحـاثي أو في بعضها أو في أي منها، وذلك لأن هذا القول يعني أو بالأحرى يجب أن يعني، في قناعتي على الاقل، تركيبا فكريا معينا، لا يمكن

لفكر أن يكون ماركسيا دون الانطلاق منه والرجوع إليه. فالماركسية تجد معناها وقوتها وشرعيتها كتركيب ينسق وينظم في هوية خاصة مفاهيم معينة حول التاريخ، المجتمع، والنظام الرأسمالي: بنية تحتية وبنية فوقية، قوى وعلاقات الانتاج، الصراع الطبقي، البروليتاريا ودورها التاريخي الخاص المميز لها، الوعي الطبقي، وتطورية تاريخية جامعة تنتقل عبر أطوار تاريخية مختلفة تنتهي في الطور الشيوعي الذي يمهد له طور اشتراكي يحدث في أعقاب طور رأسمالي تدمره قوانين موضوعية أو تناقضات تنتج عن حركته ذاتها، هذه التطورية التاريخية تعطي الماركسية طابعا عاما يميزها كتفسير لحركة التاريخ في ضوء جدلية خاصة بها تنقلها عبر هذه الاطوار. الماركسية تفترض، من ناحية أخرى، تلازما في حركة وتغير هذه العناصر المختلفة، ترابطا بين تطور قوى الانتاج، تحول علاقات الانتاج، اتساع الصراع الطبقي، تزايد حدة تناقضات معينة يكشف عنها النظام الرأسمالي، وتسارع سيره نحو الانهيار والثورة، الخ..

استخدام أحد أو بعض هذه المفاهيم أو العناصر في أوضاع معينة أو في معالجة وتحليل مشكلة معينة لا يحول أي مفكر إلى مفكر ماركسي، ولا يعني اتجاهه في وجهة ماركسية، لان الماركسية لا تعني فقط كل هذه المفاهيم، بل هذه المفاهيم وقد نسقت في تركيب خاص يشكل نظرة خاصة إلى التاريخ، إلى المجتمع، وإلى النظام الرأسمالي. جميع العناصر التي تتشكل منها النظرية الماركسية، كبيرة كانت أو صغيرة، رئيسية كانت أو ثانوية، تجد جذورها في مفكرين آخرين وسابقين كتبوا ما كتبوه قبل ماركس، ولكن هذا لا يجعل من هؤلاء ماركسيين. خط كهذا ينزع عن الماركسية خاصتها المميزة لها، ويزيل كل فاصل بينها وبين مدارس واتجاهات فكرية أخرى عديدة، بينها وبين عدد لا يحصى من المفكرين. في ضوء خط كهذا يمكن القول آنذاك بأن توما الاكويني أو توماس مور، مثلا، كان ماركسيا أو حتى مؤسسا للماركسية. الماركسية تنحسر بالتالي هويتها، فتصبح تجميعا فكريا كميا للافكار.

كل مفكر يستطيع الانطلاق من أحد هذه العناصر أو من بعضها في دراسة أو تحليل أي مجتمع أو نظام اجتماعي ولكن دون أن يكون ماركسيا أو متعاطفا معها. إنه يستطيع ذلك حتى وإن كان معاديا لها. يجب أن نذكر أن الكثير من هذه العناصر، رئيسية أو ثانوية، التي تتشكل منها الماركسية كان

موجودا في إنتاج مفكرين محافظين. القول بأحد هذه العناصر أو بعضها لا يجعل بالتالي أي فكر فكرا ماركسيا، لان الماركسية تعني قبل كل شيء علاقات محددة معينة بين هذه العناصر المختلفة، بين مختلف مستويات الكل الاجتماعي، فكي يمكن لمفكر أن ينتقل من هذا إلى الماركسية أو كي يكون تحليله الاجتماعي تحليلا ماركسيا أو ذا وجهة ماركسية يجب أن يعمل في ضوء هذه العلاقات المتلازمة المترابطة وبالانطلاق منها.

2) ـ إنني لا أقول «إن العنصر الحاسم في جدلية الثورة ليس قوى الانتاج، بل علاقات الانتاج، أي الايديولوجيا والعمل السياسي»، ما أقوله هو بكلمة مختصرة:

ا ـ ان العلاقة بين العامل السياسي أو الايديولوجي والعامل الاقتصادي هي علاقة جدلية. الهدف من النقد (السياسي، الايديولوجي، السوسيولوجي التاريخي، والشيوعي ـ الماركسي) الذي قدمته في كتاب «النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية» كان يرمي بالضبط إلى التدليل على هذه العلاقة، وإلى نقد ماركسي بالمفهوم الاقتصادي أو المادية التاريخية في شكلها المبتذل التي تعيد كل شيء إلى العنصر الاقتصادي بصرف النظر عن المكان والزمان.

ب ـ إنه لا يصح التصميم وتقديم سببية اجتماعية مطلقة تتفرع سواء من العامل السياسي، الايديولوجي، الاقتصادي أو أي عامل آخر، هذا ما أشرت إليه بوضوح في مقدمة الكتاب حيث كتبت «إن منهج النقد التاريخي الذي نعتمده سيكشف أنه لا يمكن بأي شكل تبسيط التاريخ وتفسيره في ضوء هذا المفهوم (أي الاقتصادي الصرف) لان العناصر الاخرى، من ايديولوجية، وسياسية، واجتماعية، تقوم بأدوار أساسية قد تزيد ـ في كثير من الاحيان ـ على دور العنصر الاقتصادي».

ج ـ إن دور العامل الاقتصادي أو العامل السياسي يختلف من وضع اجتماعي أو تاريخي إلى آخر، وأن العامل الثاني يتقدم على العامل الاول في عمليات التوحيد السياسي، فهذا العامل هو الذي يحدد ويتحكم أولا وبشكل رئيسي أساسي في هذه العمليات.

د ـ أما من حيث القول بأن ما قلته حول دور العامل السياسي أو

الايديولوجي يعني «معاكسة المادية التاريخية» فإن الجواب على ذلك موجود في الكتاب نفسه، في فصل «التجربة الشيوعية كنقض للماركسية الاقتصادية التطورية»، وفصل «الماركسية كارادية ثورية»، ولهذا ليس هناك ضرورة ـ أو أي مجال ـ للوقوف عند هذه النقطة. ولكن هنا تجدر الاشارة أنه ان كان إعطاء العامل السياسي أو الايديولوجي الاهمية النسبية في أوضاع معينة، فإن ذلك يعني معاكستها من قبل أهم مفكريها في القرن العشرين، من أمثال لوكاش، غرامشي، كارل كورش، إلى الكثيرين من أهم المفكرين الماركسيين في أوروبا الشرقية وخصوصا يوغسلافيا وبولندا، إلى الكثير من أشكال الماركسية المحدثة أو الحديثة.

وأخيرا، ليس آخرا، يجب أن أشير بأنني لا أرتبط، ولا أستطيع الارتباط، بأية ايديولوجية، بأية نظرية اجتماعية سياسية معينة، لانني وحدوي انطلق من موقع وحدوي يقيس كل بمقياس وحدوي، وأرجع في تحديد هذا القياس واستخدامه إلى نظرية وحدوية جامعة قدمتها في دراساتي الوحدوية، هذه النظرية كشفت عن قوانين أساسية لا يمكن دونها تحقيق عملية توحيد سياسي ناجحة، وأهم هذه القوانين (القانون الذي يكشف عن الطاقات الوحدية في القوانين الاخرى ويحفزها) هو قانون ما أسميته بالاقليم ـ القاعدة، أي ضرورة توفر إقليم تتمحور عليه عملية التوحيد السياسي وترتبط به الحركة الوحدوية عبر المجتمع المجزأ المدعو إلى الاتحاد. مصر هي الاقليم العربي المرشح لهذا الدور، الساداتية أخرجت مصر من هذا الدور وتنكرت له، ولكن الساداتية تشكل انحرافا تاريخيا، ولهذا أتوقع رجوع مصر إلى دورها كإقليم ـ قاعدة، الدور الذي مارسته مؤخرا في المرحلة الناصرية. إن الايديولوجية أو النظرية التي أعلن عن ارتباطي بها هي الايديولوجية التي يقول بها آنذاك الاقليم ـ القاعدة.

إنني بكلمة أخرى، على استعداد بأن ارتبط بأي موقف ايديولوجي، بأية ايديولوجية، بأية نظرية اجتماعية سياسية، بأية سياسة ان كان في ذلك ما يدفع إلى دولة ـ الوحدة أو يستطيع تحقيق قفزات سياسية نحوها. بما أن هذا الدفع السياسي الفعال الناجح لا يتحقق دون اقليم ـ قاعدة، فإن المواقف الايديولوجية التي تقترن به تكون المواقف التي يجب الارتباط بها. بما أنه يمكن، بأي شكل تحقيق أي مقصد من مقاصدنا المستقبلية، من تحرير فلسطين إلى التغلب على أبعاد وجانب التخلف المختلفة، دون دولة ـ الوحدة

أو قفزة كبيرة جدا نحوها، فإنه يستحيل موضـوعيا ان يكون أحدنا ثوريا دون أن يكون وحدويا، ولكن كي يكون وحدويا فعالا يجب عليه الارتباط بطريق يمكن لها أن تقود إلى هذه الدولة. كل طريق لا تعتمد إقليما ـ قاعدة تكون فاشلة، فلو كنت، مثلا، ماركسيا مؤمنا تماما وكليا بالماركسية، وبكل عنصر من عناصرها، بضرورتها، وصحتها العلمية الكاملة المتكاملة من ناحية نظرية صرفـة، فإنني أتـركها بسهولة، وبشكل عفوي، إن كان الاقليم ـ القاعدة يمارس دوره الوحدوي بالانطلاق من ايديولوجية أو موقف ايديولوجي ثوري آخر. كل مقارمة للارتباط بالاقليم ـ القاعدة آنذاك تخرج صاحبها من التاريخ كما بصنع نفسه، من الاتجاه الثوري المرحلية الذي يفرض ويجب أن يفرض نفسـه، كل مقـاومـة كهـذه تعني أن صاحبها يلتقي، رغم نواياه ومقاصده الثورية، التي قد تكون نقية كل النقاء، مع الاحتلال الصهيوني ـ الاميركي الفلسـطين، ومـع القوى الرجعية والمحافظة والانتهازية التي تقاوم مقاصدنا الوحدوية والثورية من الداخل والخارج.

□ إن مشكل الوحدة العربية ليس في قبول مبدئها، بل في صيغ تطبيقهـا تطبيقا يراعي الحساسيات القطرية والاستقلالات المكتسبة، فكيف ترى مثلا حل صراع الزعامات والقيادات؟ وكيف الحيلولة دون ظهـور ثنائية المراكز والضواحي أو الاطراف وثنائية سلطات التصور والقـرار وجهـات التلقي والاتباع، وغير ذلك من الثنائيات التي هي سرطان كل مشروع وحدوي؟

■ ن. ب: هذه المشاكل التي يشير إليها هذا السؤال تواجه الوحدة على صعيدين، في مجرد تحقيقهـا، وبعـد قيامهاوهي تكون خطرة جدا تهدد المشروع الوحدوي باستمرار في الوضع الأول، أي أثناء التحقيق. التغلب عليها يكون ممكنا فقط في قيام الوضعية الوحدوية التي أشرت إليها سابقا، إذ دون هذه الوضعية لا يمكن المباشرة بعمل وحدوي سياسي فعال يستطيع تجاوز التجزئة نحو دولة ـ الوحدة، إنها تستطيع أن تجعل ذلك ممكنا لأنها تعني في نفس الوقت وضعية ثورية، أي وضعية تعني، فيما تعنيه، ظهور اتجاه موضوعي يدفع نحو الوحدة، وأن القوى والطبقات الثورية عبر الوطن العربي تنشغل أسـاسيا وكليا آنذاك بالتناقض الأساسي بين التجزئة والوحدة، وأن الجماهير تدخل، وقد أصبحت ثورية أو كشفت عن استعداداتها الوحدوية الثورية،

معركة الوحدة من بابها العريض، وبالارتباط بالاقليم ـ القاعدة.

هذا يعني أن الحد الوحدوي الكبير الذي يقترن بوضعية كهذه يستطيع آنذاك أن يواجه بفاعلية هذه «الزعامات والقيادات» المحلية الغير وحدوية، وذلك بنفس الطريقة التي كانت تقترن بعمليات التوحيد السياسي الناجعة عبر التاريخ، أولا، بقيادة الاقليم ـ القاعدة التي تستطيع أن تغمرها، وأن تقلص نفوذها وتخرجها سياسيا من ساحة العمل الوحدوي، وذلك نتيجة استقطابها للحركة الوحدوية ولولاء الجماهير والمثقفين الوحدويين عبر الوطن العربي، وثانيا، بممارسة سياسة القمع والعنف، وهي سياسة كل تحول ثوري ـ ضد التي تحاول بينهــامقاومة هذا المد الوحدوي هنا نجد أحد التناقضات التي أشرت إليها سابقا والتي كان حلها يفرض هذه السياسة على التجارب الثورية عبر التاريخ.

قيام أية خطوة وحدوية ناجحة بين الاقليم ـ القاعدة وبين قطر عربي آخـر يعني، ويجب أن يعنى، سحق هذه «الـزعـامـات والقـيادات» هذه «الثنـائيات» داخـل الـدولـة الجـديدة، فنجـاح هذه الخطوة يفـرض هذا «السحق»، وهـو لا يستـطيع أن يستقـر نهائيا دونه، ولهذا يجب على الدولة الجديدة المباشرة به دون تردد رأسا عند قيامها. فهذه الدولة يجب أن تستخدم المد الوحدوي الكبير الذي دفع إليها في الاسراع بعملية هذا السحق كي تثبت وضعها ومؤسساتها الجديدة، وتؤمن لها الاستقرار. هنا أود الاشارة بأن عدم القيام بذلك كان في طليعة الأسباب التي أدت إلى كارثة 1961 أي الانفصال الذي لم يقتل فقط أول تجربة وحدوية ناجحة لنا في العصر الحديث، بل قتل أيضـا طريق امتـدادها المفتوحة آنذاك إلى أقطار أخرى. لو أن قيادة الدولة الجديدة سحقت عند قيامها ـ إعداما ونفيا وسجنا ـ أربعة أو خمسة آلاف رجل يمثلون هذه «الـزعـامـات والقيادات»، وأعلنت في نفس الـوقت القـرارت الاشتراكية ومارست سياسة تشل وتجمد وتجرد الطبقات الاقطاعية والبورجوازية الكبيرة من امتيازاتها، وتقمع كل نشاط لها قمعا فعالا، لما حدث الانفصال. إنني أذكر هذا ليس كمثل، بل كي نتعلم من أخطائنا فلا نكرر نفس الأخطاء عندما تتحقق لنا خطوة وحدوية جديدة مماثلة.

هنا أود أن أشير إلى ما ذكرته في مناسبات سابقة وهو أن رجوع مصر إلى دورها كإقليم ـ قاعدة لا يعني فقط أنها تمارس هذا الدور عمليا، بل أن عليها

أن تمارسه بنجاح، بما أن دولة ـ الوحدة تعني السير إليه خطوة خطوة، أي عن طريق اتحاد الأقطار الأخرى، قطرا بعد آخر، في دولة جديدة مع الاقليم ـ القاعدة، فإن الخطوة الأولى تكون الخطوة الأكثر أهمية، الخطوة التي يجب أن تنجح وأن تفرض نفسها كي يستمر المد الوحدوي ويزداد فاعلية مع الوقت. ،

العدو الأمريكي ـ الصهيوني سيعمل بشراسة أولا على منع مصر من الرجوع إلى دورها كإقليم ـ قاعدة والتحرر من الساداتية ـ وهذا ما نجح به حتى الآن، وهو إن فشل في ذلك فإنه سيعمل بشراسة أكبر على ضرب خطوة كهذه عند قيامها، وذلك بالتعاون مع تلك «الزعامات والقيادات» والاعتماد على تلك «الثنائيات» التي يشير إليها السؤال. هذا ما صنعه في سوريا، وهذا ما يحاول مرة أخرى صنعه ضد أية خطوة وحدوية مماثلة، لهذا يجب تحقيق هذه الخطوة الأولى في أحسن الأوضاع التي يمكن أن نوفرها لها.

هذا يعني أن هذه الخطوة الأولى يجب أن لا تتم مع سوريا، أولا، لأن التجاور الجغرافي مفقود، وهو تجاور كان ضروريا في تجارب التاريخ الوحدوية الناجحة. ولهذا فإن هذه الخطوة يجب أن تتم مع قطر اخر مجاور لمصر، وثانيا، لأن هناك في سوريا تناقضات طائفية واجتماعية يمكن لهذا العدو استخدامها في ضرب هذه الخطوة الأولى من داخلها. ثم إن تجاور سوريا مع لبنان الذي يضم عملاء كثيرين وجماعات عديدة لهذا العدو، فيسهل جدا على هذا الأخير التسرب إلى هذه الخطوة وضربها بالانطلاق من لبنان. أما السودان فيتحقق فيه التجاور الجغرافي ولكنه بلد يعج بالتناقضات القبائلية والدينية والاجتماعية التي تسهل جدا على العدو استخدامها في ضرب هذه الخطوة الأولى إن حدثت معه، فهو يستطيع، مثلا، بسهولة كبيرة خلق ثورات ـ مضادة تجر الاقليم ـ القاعدة إلى استنزاف إمكاناته أو تجميد دوره فيه، ثم إن الفقر الذي يسود السودان يساعده كثيرا في ذلك.

هذا يعني أن ليبيا هي القطر العربي الأول الذي يجب أن تتم معه الخطوة الأولى، إن نحن أردنا تحقيق هذه الخطوة في أحسن الأوضاع الممكنة، وذلك لأنها تتجاور جغرافيا مع الاقليم ـ القاعدة ولا تعرف التناقضات التي أشرنا إليها. علاوة على ذلك، إنها لا تضيف إلى أعباء الاقليم ـ القاعدة المالية، وهي أعباء تفرض نفسها إن كانت هذه الخطوة الأولى مع سوريا، وخصوصا مع السودان، على العكس إنها تستطيع التخفيف منها والمساعدة على القيام بها.

لهذا دعوت ابتداءا من كتاب **من التجزئة.. إلى الوحدة** إلى ما أسميته «بالقاعدة - الحركية»، أي إلى وحدة مصر وليبيا في دولة تقوم بدور الاقليم - القاعدة. قاعدة كهذه قد رافقت بعض تجارب التاريخ الوحدوية الناجحة.

ما أشرنا إليه يعني أن قيام خطوة وحدوية ناجحة مع الاقليم - القاعدة، أو بالأحرى أن كل قفزة ناجحة توسع نطاق دولة - الوحدة الجديدة، تستطيع حل تلك الثنائيات، أولا، عن طريق السياسة القمعية التي أشرنا إليها، وثانيا عن طريق عملية تثقيف يومية جامعة تستطيع مع الوقت تحرير الدولة - الجديدة من تلك السياسة ومن الترسبات النفسية والعقلية التي تترتب عليها. هنا أود الاشارة، من ناحية أخرى، أن دولة - الوحدة لا تستطيع أن تكون عند تحققها، ويجب أن لا تكون، وحدة اندماجية، وذلك لأسباب عديدة، منها بشكل خاص كاتساع رقعة الوطن العربي، وهذا يعني أنها ستكون دولة اتحادية مما يعني أنها تترك للأقطار العربية درجة من الاستقلال المحلي في الكثير من القضايا التي يمكن أن تبقى محلية.

وأخيرا يجب أن أشير بأن أداة التوحيد السياسي لا تحتاج أن تكون حاليا القوة العسكرية التي يستخدمها الاقليم - القاعدة كما كان يحدث سابقا في تجارب التاريخ الوحدوية الناجحة. فالمناخ الدولي أصبح ينفر منها ويعترض عليهاالأنها تقترن «بالحرب»، فالثورة أصبحت الآن أداة التوحيد، مما يعني أن القوى الوحدوية تعمل على إسقاط الدولة القطرية أو الاقليمية في القطر الذي تعمل فيه، وعند نجاحها تسرع بضم هذا القطر مع الاقليم - القاعدة في دولة جديدة تقوم بدور الاقليم - القاعدة. قوة الاقليم - القاعدة العسكرية تتدخل - إن كان من حاجة إلى ذلك - بعد انتصار الثورة التي تستطيع عندئذ أن تطلب هذا التدخل إن دعت الضرورة إليه.

ملاحظة أخيرة حول المشاكل التي يطرحها هذا السؤال، إنها من النوع الذي لا يمكن معالجته على حدة وبإجابة محدودة كهذه، خارج استراتيجيا وحدوية جامعة ترتبط بنظرية علمية جامعة، لأنها ترتبط بمشاكل وتناقضات وجوانب أخرى عديدة جدا يفترض بهذه الاستراتيجيا أن تواجهها ككل، ولهذا فإن الملاحظات السابقة تدل فقط على خط عام أساسي لهذه الاستراتيجيا.

□ الوضع العربي لهذا العهد، إما أنه وضع ثوري، وبالتالي يكون من اللائق، استيحاء اللينينية على صعيد التحليل والرؤيا، وإما

أنه غير ثوري، أي أنه قائم على فتور التناقضات وفجاجتها وعلى منطق الانسدادات والتنازلات، وبالتالي كل «إيديولوجية انقلابية» إنما تظهر كصرخة في الصحراء، أو كبلانكية تخفي اسمها. ماذا عن ذلك الوضع من حيث حاضره ومستقبله المنظور، وكيف، تبعد فكرك عن مناطق النزاعات الانقلابية العدمية؟

■ ن. ب: الوضع العربي الذي يشير إليه هذا السؤال هو حاليا وضع غير ثوري، ولكنه في نفس الوقت وضع يزخر، في قناعتي، بالامكانات الثورية. هذه الامكانات تحتاج، كي تتحول إلى وضع ثوري، إلى الوضعية الوحدوية التي أشرت إليها سابقا. الدليل الواضح على ذلك هو المد الرجعي والاقليمي الذي يجتاح الوطن العربي، وتقلص - هذا إن لم نقل سقوط - المقاومة العربية للعدو الصهيوني - الأمريكي، ليس من حيث وجودها (في سوريا وليبيا، مثلا) بل من حيث فاعليتها. مقارنة ذلك بالمرحلة الناصرية التي كانت تعمل بالانطلاق من وضعية كهذه يبرز ما أقوله بوضوح.

لهذا كانت إشارة السؤال إلى وضع غير ثوري «قائم على فتور التناقضات...» «إشارة صحيحة، لكن دون قيام هذه الوضعية الوحدوية لا يمكن تصحيح الوضع واتخاذ المبادرة من القوى الرجعية والتصدي بفاعلية للعدو الصهيوني - الأمريكي، إنني على قناعة بأن رجوع مصر إلى دورها كإقليم - قاعدة، خصوصا تحقيق وحدتها مع ليبيا وقيام «القاعدة - الحركية» سيغير جذريا وتماما الوضع القائم، ويفرز مدا وحدويا جديدا يفجر تلك الامكانات والتناقضات الثورية في مد ثوري يجعل الأنظمة القطرية تتساقط كأوراق الشجر في الخريف. تغيير الوضع القائم من وضع غير ثوري إلى وضع ثوري يجب أن يكون وحدويا، وإما أن لا يكون. المعركة الوحدوية هي المعركة التي تستطيع وحدها أن تقلب هذا الوضع رأسا على عقب، ودون هذا المد تبقى، فعلا، كل « إيديولوجيا انقلابية كصرخة في الصحراء أو كبلانكية تخفي اسمها».

هنا أود الاشارة بأن «استيحاء اللينينية» الذي يشير إليه السؤال يمكن أن يكون صحيحا وبالتالي فعالا إن أدرك ذلك. فعلى الماركسيين عبر الوطن العربي أن يدركوا أن هذا «الاستيحاء» يجب أن ينطلق من موقع وحدوي، وأن المشاكل والقضايا والتحديات التي تواجهنا لا يمكن أن تجد حلا، أي حل

جدي، إن لم تكن في إطار دولة ـ الوحدة أو على الأقل قفزة كبيرة نحوها، إنها تستحيل في الاطار القطري، وإن هذه الدولة هي الوعاء المادي لها. معظم الماركسيين ـ وهذا أقل ما يقال ـ كانوا ولايزالون يتكلمون وكأن من الممكن تحقيق ذلك دون هذا الموقع، دون هذه الدولة، حتى عندما يقولون بضرورة الوحدة، إنني على سبيل التمثيل العابر أشير إلى آخر ما قرأته حول ذلك، وكان الأسبوع الماضي، وهو مقابلة أجرتها «الشراع» البيروتية مع د. رفعت السيد الماركسي، أمين اللجنة المركزية في حزب التجمع الوحدوي في مصر. فبعد أن يقرر بأن طابع الحزب طابع ماركسي يقول: «نحن حزب وحدوي بمعنى الايمان بوحدة مصير الشعوب العربية ووحدة موقفها من أعدائها ضد ثالوث الأعداء: الاستعمار الأمريكي، الصهيونية، الرجعية العربية، ونحن إن كنا نعتقد أن الأساس هو وحدة وتآخي الشعوب العربية في معركتها، فإننا لا نرفض أي شكل من أشكال الوحدة العربية بشرط أن تتم على أسس ديمقراطية سليمة وباتجاه صحيح. لكن نعتقد أن وحدة عربية شاملة حقيقية ستكون ممكنة فقط، عندما تستطيع الشعوب العربية أن تهزم ثالوث الأعداء».

منطق كهذا هو منطق إقليمي يمثل الاقليمية الجديدة التي وصفت مقوماتها في كتاب - نود الاقليمية الجديدة والتي تشكل خطرا أكبر من الاقليمية السابقة السافرة الوجه، إنه منطق يشكل خطرا ليس فقط على العمل الوحدوي، ويتنكر موضوعيا لدولة ـ الوحدة، بل أيضا على الماركسية ـ اللينينية نفسها التي لا يمكن أن تكون فعالة وقادرة على أن تعمل مع التاريخ كما يمكن أن يصنع نفسه في الوطن العربي دون الانطلاق من موقع وحدوي والرجوع إلى هذا الموقع كقاعدة للعمل الثوري. فمواجهة «ثالوث الأعداء» ـ الذي يتكلم عنه ـ بأية قدرة تكفل الانتصار عليه ليست ممكنة دون دولة ـ الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها. إن كان يمكن «للشعوب» العربية (أنا كوحدوي، أقول الشعب العربي) أن تهزم هذا الثالوث دون هذه الدولة، لماذا إذن نحتاج إلى الوحدة؟.. إن كان بالامكان تحقيق الثورة الاجتماعية الجذرية، اشتراكية صحيحة، أو ديمقراطية سليمة في إطار قطري، فلماذا إذن نحتاج إلى هذه الدولة؟.. هذا منطق يلغي دولة ـ الوحدة لأنه يلغي ضرورتها. نحن الوحدويين نقول بأن دولة ـ الوحدة أو قفزة كبيرة نحوها تشكل الشرط الأساسي في تحقيق هذه المقاصد.

□ لقد عرف تاريخ الثورة الفرنسية لحظة روبسبير اليعقوبي

الذي سعى إلى تحويل الثورة إلى فضيلة عليا مطلقة، فلم يسعه لتحقيق ذلك إلا أن يسن سياسة الاستبداد والارهاب. والحال أن تلك الفضيلة كانت، كما سجل هيجل، تمارس قوتها دون أن تستعمل الأشكال القانونية. و«أما العقاب الذي تفرضه فهو كذلك بسيط: الموت» فعلى ضوء هذه السابقة من بين سوابق أخرى عديدة، كيف، لك، أن توفق بين التنظير للإيديولوجيا الانقلابية كفضيلة مطلقة وبين العمل على الحيلولة دون سقوطها في العسف والارهاب؟.

■ ذ. بـ: لقد أجبت تقريبا على هذا السؤال في إجابتي على السؤال الثالث حيث أشرت إلى ديالكتيك العنف الذي تفرضه الثورة، وكيف أن درجة هذا العنف تزداد بازدياد حدة التناقصات والتحديات والضغوط التي تواجهها، بازدياد درجة التكامل الايديولوجي الانقلابي الذي يعبر عنها. لهذا فإن لحظة «روبسبير العقوبي» هي لحظة طبيعية في جميع الثورات الكبرى المتكاملة ايديولوجيا.

هذا يعني أنني لا أحتاج بأن أوفق بين «التنظير للايديولوجية الانقلابية كفضيلة مطقة وبين العمل على الحيلولة دون سقوطها في العسف والارهاب...»، وذلك لأن السؤال يعني شيئا لم أقله، وهو تحديد فضيلة الايديولوجية الانقلابية المطلقة كشيء مجرد، أو يمكن فصله عن العسف والارهاب. ما صنعته هو مقارنة تحليلية للايديولوجيات الميتافيزيقية والعلمانية، كشفت فيها عن قانون يعيد ذاته فيها، وهو أن هذه الايديولوجيات كذلك تجد، من زوايا خاصة بها، أن ما تقول به وتدعو اليه يمثل الفضيلة المطلقة، لانه يمثل الحقيقة المطلقة أو الوحيدة التي تعلو على غيرها، ولان التفسير أو الحل الذي تدعو إليه يكون بالتالي التفسير أو الحل الوحيد لخلاص الانسان. هذا كان يعني، بالنسبة لها، أنها تملك القياس الصحيح الاعلى للتمييز بين الفضيلة والرذيلة، بين الخير والشر، بين الخطأ والصواب؛ هذا كان يعني أن مقاومتها تمثل الشر، والشر المطلق، الذي يجب استئصال جذوره، هذا كان يقود في دوره إلى ممارسة العنف «المطلق» الذي كان يقترن بها.

لقد ذكرت أن الايديولوجية الانقلابية تكشف في بدايتها، في لحظة تمردها التاريخية وفي مرحلتها الديناميكية عن طاقات الانسان تماما وتدفع به إلى تجاوز ذاته، وإلى مستويات عليا من الخلق والابداع، ومن الالتزام الاخلاقي

بقيم معينـة، ولكن هذا لم يكن طبعـا تحديدا يستنزف امكاناتها أو يتجاهل الجـوانب السلبية الاخـرى، كالعنف الجـاعي الـذي يترتب عليها. ولكن ذكرت، من ناحية أخرى، أن من الضروري العمل على الحد من درجة هذا العنف، وأن أحسن طريقة في ذلك هي إدراك طبيعته، الديالكتيك الموضوعي الذي يقود إليه، لأن هذا الادراك يستطيع أن يساعد في تطويعه أو تطويقه بقدر ما على الاقل. المسألة الاساسية التي يجب أن لا تغيب عن ذهننا هي أن هذا العنف لم يكن عنفـا اعتباطيا، لم يكن نتيجة انحرافات شخصية أو قيادات مرضية. بل كان أســاسيا نتيجــة ضرورات موضـوعية لا يمكن للثـورة، للايديولـوجية الانقلابية أن تتجنبها ان أرادت أن تكون ما هي عليه: ثورة وايديولوجية انقلابية.

روبسبير اليعقوبي استقال من عمله كقاضي لأنه رأى أنه لا يستطيع إصدار أحكام قاسية جدا وخصوصا الحكم بالاعدام، إنه مع قادة اليعقوبية الآخرين، أو بالأحرى معظمهم، الذين كانوا في حياتهم السابقة للثورة قدوة في هذه المشاعر الانسانية الطيبة: حياة القادة الذين كانت قيادتهم تقترن بهذا العنف «المـطلق» لا تكشف عن أية استعـدادات لهذا النـوع من العنف، الوضعية الثورية التي كانوا يعملون فيها، يعبرون عنها وعن الديالكتيك الذي تنطوي عليه، هي التي كانت تدعو وتدفع أساسـا إلى هذا العنف. ما ينطبق على اليعقوبية ينطبق، مثلا، على الستالينية التي كانت مؤخرا هدف هذا النقد المجرد.

الستالينية لا تعود إلى «انحرافات» ذاتية في شخصية ستالين، قد يكون من الممكن إعادة قدر ما من العنف الجماعي الذي اقترن بها إلى ذلك، ولكن لا يمكن بأي شكـل علمي تفسـيره بهذه «الانحـرافـات». فالستالينية تجد تفسـيرهـا الأساسي في المرحلة الانتقالية الجذرية التي كانت تعبر عنها وتريد معالجتها والانتقال منها بسرعة إلى إقامة النظام الجديد وترسيخ قواعده. من الغريب حقا، مثلا، أن نجد بأن التفسير الماركسي المهيمن للظاهرة الستالينية كان يعيدها، ابتـداء من خروتشوف، إلى شخصية ستالين وانحرافاتها. ليس هناك من شيء أبعد عن الماركسية وعلميتها من هذا التفسير.

ولكن ان كان السؤال يعني تساؤلا حول ما يمكن صنعه في الحيلوية دون سقوط الايديولوجية الانقلابية كفضيلة مطلقة في العسف والارهاب، فليس

لدي من جواب سوى ما أشرت إليه من إدراك لديالكتيك المرحلة الانتقالية أو الوضعية الثورية الذي يدفع إلى ذلك، وهو طبعا لا يشكل حلا للمشكلة، ثم القول أننا نواجه هنا أيضا أحد تناقضات الوضع الانساني والتاريخي الاساسية التي لا يمكن أن نجد حلا نهائيا لها، وهو التناقض بين الفضيلة المطلقة التي تدعو إليها الايديولوجية الانقلابية وبين عنف جماعي تكون مضطرة إلى ممارسته في تحقيق هذه الفضيلة، أي أن نجد حلا لوسيلة تتناقض مع دعوة صادقة إلى خلاص الانسان وتحريره

□ **«أنا انقلابي، فإذن أنا موجود»، مقولتك الايديولوجية هذه التي رفعتها إلى صفاء المعادلة أو العقيدة الفلسفية، ويتمحور حولها فكرك وينبني، هذه المقولة، كيف للمثقف العربي اليوم، سواء انتمى إلى حزبي البعث أو إلى أي حزب آخر، أن يجهر بها ويرددها من دون أن يستعدي عليه سلطات كثيرة يتصدرها الدين والسياسة. ألا تضاهي خطورتها خطورة القول بقدم القرآن تحت خلافة المأمون أو القول بخلق القرآن في عهد المتوكل؟**

■ ن. ب : قبل كل شيء يجب أن أقول بأنني لم أطرح هذه المقولة بشكل مجرد، بل ربطت بينها وبين الاوضاع الاجتماعية التاريخية التي تعمل فيها، والتي تحدد بالتالي أشكالها، دورها وقدرتها على تحديد الذات والواقع. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن فاعلية هذه المقولة أو الاشكال التي تتخذها ترتبط بحركة الواقع الاجتماعي التاريخي، والامكانات والاتجاهات التي يمكن أن تفرزها في اتجاه هذا الواقع إلى تجاوز ذاته، وأن أكثر هذه الاشكال تكاملا ـ أي عندما تعبر عن ذاتها في ايديولوجية انقلابية متكاملة الابعاد ـ تظهر في مراحل انتقالية جذرية من وجود تقليدي سابق إلى وجود جديد ينفيه. هذا يعني بدوره أنها تجد نفسها تعمل مع التاريخ، وأن التاريخ يقف إلى جانبها، وهذا لا يضفي عليها فقط الشرعية التاريخية بل الفاعلية التي تستطيع بها التغلب، عاجلا أو آجلا، على التحديات التي تعترضها، ومنها التي يشير إليها السؤال.

المرحلة الانتقالية التي نمر فيها والتي تزداد اتساعا وعمقا مع الوقت ـ رغم الجزر الثوري الذي نعانيه حاليا ـ يقلص تدريجيا من امتداد وقوة هذه التحديات. من ناحية أخرى، يجب أن لا ننسى أن هذه المقولة تحتاج ليس

فقط إلى مرحلة انتقالية، وإلى العمل مع التاريخ كي يمكن لها أن تكون فعالة، بل تحتاج أيضا إلى طليعة صلبة تكرس جهودها ونفسها لها، وتقود عملها في الواقع. ولهذا فهي تحتاج إلى هذه التحديات، والتحديات الكبيرة، كي تدل على وجودها، تمتحن هذا الموجود، وتفرز عن طريق الصراع هذه الطليعة التي تحتاج إليها، لهذا فإن المثقف العربي مدعو إلى هذا النوع من التمرد، إلى هذا النوع من الالتزام، مهما كان الثمن.

عند مناقشة موضوع كهذا يجب أن لا ننسى أيضا أن ظهور ايديولوجية انقلابية متكاملة الابعاد، تعبر عن الشكل أو النموذج العام الذي وصفته وحللت عناصره في كتاب **الايديولوجية الانقلابية**، يشكل ظاهرة قليلة الحدوث. فالتاريخ شحيح جدا، كما يبدو، في إفراز العناصر المعقدة والعديدة التي يجب أن تتوفر لظهورها. إننا نجد في العصر الحديث كله ثلاث تجارب فقط تمثل هذا النوع من الايديولوجية المتكاملة الابعاد، الثورة الفرنسية والعقلانية الفلسفية التي تقف من ورائها، الثورات الشيوعية والماركسية كمرجع لها، الثورات الليبرالية والفلسفة الليبرالية التي تقترن بها. ممكن إضافه النازية كمثل آخر، ولكن الهزيمة كانت مقدورة عليها لان الايديولوجية التي قدمتها كانت ـ رغم الجذرية التي تميزها من حيث رفضها للتراث الغربي الفلسفي والثوري، عقلانية عصر التنوير، مثلا، والمذاهب الثورية المتعددة التي ترتبط بها من ليبرالية، وماركسية، الخ. ـ تتناقض مع حركة التاريخ. إن أكثر التجارب الثورية كانت تجد صياغة ايديولوجية لها في تصورات ايديولوجية ثورية، أي مفاهيم أو مواقف ايديولوجية جزئية قد تدعو إلى تغيير جذري ولكن دون فلسفة حياة جديدة متكاملة الابعاد.

هذه المقولة الجذرية التي أخلص إليها في تحديد الانسان لا تعني، من ناحية أخرى، أن على الانسان أن يكون انقلابيا في الشكل الذي حددته في كتاب **الايديولوجية الانقلابية** واما أن لا يكون. ما تعنيه هو فقط أن قمة انسانية الانسانية تبلغ ذروة ممارستها لذاتها في هذا الشكل، وأن هناك بالتالي مستويات عديدة من التمرد التي تعبر عن هذه الحقيقة الانسانية فيه.

وأخيرا وليس آخرا، إنني كوحدوي عربي أرى، كما أشرت سابقا، أن الايديولوجية أو أي تصور أيديولوجي نقول به يحتاج كي يكون ثوريا بأن يكون وحدويا، ومن ذلك يمكن إعادة صياغة تلك المقولة في ضوء هذا المنطلق

الـوحـدوي والقـول أنـا وحدوي، فإذن أنا «انقلابي»، أنا انقلابي فإذن أنا موجود. هذا يعني أن الذين يثورون ويتمردون باسم هذا الالتزام الوحدوي يجدون صدى إيجابيا قويا بين الجماهير والمثقفين يدعم تمردهم، يعززه ويرعاه ويضفي عليه قوة فعالة في الواقع مما يعني أن من الممكن اتخاذ المبادرة من يد هذه السلطات السياسية والدينية التي تحافظ على الأنظمة القطرية وتتنكر لدولة ـ الوحدة. في أي حل، المثقف الوحدوي مدعو، حتى وإن كان الوضع غير ملائم أبدا، بأن يتمرد تماما على الأنظمة القطرية، وأن يعمل فكريا أو سياسيا على سحق جميع السلطات التي ترعى أنظمتها، من أي نوع كانت. المثقف الوحدوي يجب أن يدخل هذه المعركة بكل ما أمكنه من إمكانات فكرية، بكل ما يملك من طاقات، ومهما كان الثمن، وبأي شكل جاء هذا الثمن.

□ ترى أن العرب طوال تاريخهم الى اليوم لم يعرفوا إلا انقلابا متكاملا واحدا، هو الاسلام. وألاحظ على هذا القول، أولا، أن الانقلابية الاسلامية لم تنطبع بالإطلاقية ولا بالجذرية الشاملة، وذلك لكون الاسلام نجح بالذات وتوفق في مسعاه، وقد توفق لأنه أحسن إدارة التغيير، بالهدم تارة وبالاصلاح المستصحِب لبعض الطقوس والعادات السابقة عليه طورا. ثانيا، وقد يكون هذا مفارقة عجيبة، على افتراض أن قولك حق ألا ترى أنك تلتقي فيه مع ألد خصومك في الصراع الايديولوجي، وأقصد بهم السلفيين؟

■ ن. ب: قولي بأن العرب طوال تاريخهم الى اليوم لم يعرفوا إلا انقلابا متكاملا واحدا هو الاسلام قول لا يجب أن يفصل عن الفلسفة الاجتماعية التي قدمتها أو بالأحرى بدأت بتقديمها في كتاب **الايديولوجية الانقلابية**، والتي حددت بها التاريخ كدورات ايديلوجية، أي دورات تنتقل فيها الايديولوجية من طور ديناميكي ثوري الى طور استاتيكي تخسر فيه قدرتها السابقة في الطور الأول على تحريك التاريخ، صنعه وسيادته. أما كيف يحدث هذا، وما هي القوى والتحولات والتناقضات، الخ. التي تقود الى هذه النتيجة فمسألة أعالجها بشكل جامع في الكتاب الثاني من السلسلة التي أشرت إليها سابقا، والتي بدأتها بالكتاب المذكور. إنه كتاب في حجم هذا الكتاب الأخير أحلل فيه السياق العام الذي يفسر تلك الدورات الايديولوجية، ويحمل الايديولوجية سواءا كانت ميتافيزيقية أو علمانية من الولادة الى «الزوال»، أي من طور

ديناميكي الى طور سكوني، ومنه الى طور نهائي تنهار وتخرج فيه من التاريخ. الـطور الستاتيكي يعني أن الايديولوجية تفرز فيه عقلية تتطلع الى «الوراء» وتحدد سلوكها وعلاقتها مع التاريخ بما حدث وتحقق، أي عقلية عاجزة عن التطلع الى «الأمام» وتحديد سلوكها بما يمكن أن يحدث أو يجب أن يحدث في ضوء التاريخ المتحرك، التاريخ الذي يصنع نفسه.

هنـا أود الاشـارة العـابـرة الى جانب واحـد من هذا السياق وهو أن الايديولوجية تخلق في المؤمن نفسه النقيض الذي يقتلها، أي فردا ينزع عنها حيويتهـا، وديناميكيتها وثوريتها الأولى، فيجمدها ويشل طاقاتها الخلاقة، وبالتالي يجعلها عاجزة تماما ليس فقط عن سيادة التاريخ كما صنعت في طورها الأول، بل عن مجاراتـه. ليس هناك، مثلا، من دين يتميز بالعقلانية التي ميزت الاسلام، وبما نجده فيه من توجيه للعقل في وجهة موضوعية، أو نحو الواقع الاجتماعي التاريخي الموضوعي، يحثه مباشرة أو غير مباشرة على الارتباط به، إدراكـه والتفـاعـل معه، هذا يعني بدوره أن الاسلام هو، بين الأديان الأخرى، الدين الوحيد الذي يمكن بدوره أن يعد المؤمنين للانفتاح لعقلانية العلمية الحـديثة التي تقف وراء منجزات العصر الحديث وتحيط بنا من كل جانب، لكن ما نجد هو أن لا فرق هنا بين هؤلاء وبين المؤمنين بأديان أخرى لأن نفسية «المؤمن» واحـدة تتمـركز على طقوس وشعائر جامدة بسيطة وعلى عقلية تقليدية (سلفية)، ومفاهيم رتيبة تتموقع وتتحجر فيها، وبالتالي تعجز عن مجاراة حركة التاريخ، وتمثل بذلك نقيضا لروح الايديولوجية التي تفرعت عنها. هذا تناقض لا يمكن في قناعتي حله أو تجاوزه.

إنني أعـطي في الجـامعـة التي أدرس فيهـا «سمينار» في تاريخ الفكر الاجتماعي، يدور على أحد أعلامه الكبار. عندما أختار ابن خلدون أقول للطلاب في تقديمه لهم، لو أن ابن خلدون لم يكن مسلما لما كان على الأرجح ابن خلدون الـذي نعرفه وأفسر لهم ذلك بالرجوع الى القرآن أدلل فيه على الميزتين اللتين أشرت إليهما، ولكن رغم هذا التوجيه الذي نجده في القرآن، الذي «يخلق» مناخا فكريا يساعد على الانفتاح على الواقع الموضوعي والتفاعل معـه في ضوء العقـل العلمي الحديث، لا نجد هناك أي فرق بين «المؤمن» المسلم من ناحية عامة وبين المؤمن الهندوسي، المسيحي، البوذي، الكونفشي، الخ..

هنـا تجب الاشـارة بأن الفكر الذي كان يعالج علاقة الدين بالعصر الحديث، سواءا كان سلفيا أم لا، كان يتوقف عادة، منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، عنـد ضرورة إحياء القيم الـدينية ويدور أساسا حول ذلك في أشكال وصيغ مختلفة، عاجزا عن طرح السؤال الصحيح والعمل على الاجابة عليه، وهو: هل يمكن إحياء هذه القيم، وبشكل يجعلها قادرة على التفاعل مع التـاريخ الحديث، مجاراته أو توجيه حركته؟.. هل يمكن لفلسفة حياة دينية أن تجد مكانا لها في هذا العصر وما يمثله من عقل عملي، مكانا يعني قدرة على العمل معه وبالانطلاق منه، قدرة على تجديد المجتمع التقليدي الذي يفرضه التاريخ في إطار فلسفة كهذه؟

هذا الفكر نسبي، بكلمة أخرى، أن أحكام وتعاليم الدين هي ما هي عليه، أن ما يتغير هو علاقة المؤمن بها، وأن هذه العلاقة تتغير مع تغير الأوضاع الاجتماعية والمـراحل التاريخية، ولهذا كان من الضروري الوقوف عند هذه العـلاقة وديالكتيكها الخاص. هذا ما كان غريبا عن هذا الفكر الذي كان يتكلم عن إحياء القيم الـدينية، وكـأن هذه الأحكـام دون أية علاقة بهذه الأوضاع والمراحل. أو أن تغير هذه الأخيرة جذريا كما نجد في العصر الحديث لا يجعل من غير الممكن تصحيح علاقة المؤمن بأحكام وتعاليم الدين بشكل يعيد الى هذه الأحكام والتعاليم القدرة الديناميكية التي مارستها في طور تاريخي سابق.

لهذا ليس من الغريب أن جميع الحركات الدينية التي قامت على هذه المقولة في إحياء القيم الدينية كانت حركات محافظة ورجعية وان التمرد الوحيد الـذي عرفه بعضها كان تمردا سياسيا فقط ومؤقتا وكان ينتهي في الكثير من الأحوال بالتعاون مع العدو الخارجي نفسه. ما يفسر هذا هو أنها كانت تعمل ضد مجرى التاريخ عاجزة عن التفاعل معه، وهذا كان يعني لقاء بينها وبين هذا العـدو الذي يعمل هو الآخر على مقاومة هذا المجرى الذي يدعو الى التجديد الاجتماعي الايديولوجي الجذري. لهذا أتوقع مثلا، ليس فقط فشل وعجز الخمينية، آخر هذه الحركات، بل أن النتيجة التاريخية الأهم التي قد تترتب عليها في إيران ستكون، على الأرجح ـ بسبب عجزها عن معالجة وحل المشاكل والقضايا والتناقضات التي تكشف عنها المرحلة الانتقالية التي توجهها ـ تمهيد الـطريق أمام حركة شيوعية أو ماركسية لاستلام السلطة وبناء نظام

اجتماعي جديد، لأن حركة كهذه تملك ما تحتاجه هذه المرحلة من ايديولوجية ومن تنظيم متين يعبر عنها.

□ في حاضرنا، هناك معاينة لنفس الحالة، وإن تنوعت تسمياتها، فالسلفي يتحدث عن انحطاط المسلمين وسكونهم، وسبب ذلك «سبات من له حق، وحراك من لا حق له». ويتكلم رجل الاقتصاد عن العجز والتبعية: عجز الاقتصاد العضوي من فلاحة وصناعة على حساب القطاعات اللامنتجة وعجز التخطيطات والميازين، أما التبعية فهي المتجلية في المديونيات المتفاحشة وفي ارتباط اقتصادات الضواحي باقتصاد المركز المتحكم في سوق العرض والطلب. ثم يأتي التاريخاني فيتكلم لمعاينة نفس الحالة، وبلغة مختلفة، عن التأخر التاريخي والتخلف الفكري وعن فجاجة التجارب وهشاشة الهياكل. فيما يخص الحلول والمخارج المعروضة، كان الأفغاني وعبده يتصورانها في دين قوي الأصول، محكم القواعد، شامل لأنواع الحكم. أما في النظرية الاقتصادية الثالثية، فإنها تتمثل في بناء اقتصاديات متمركزة على ذاتها، متكاملة فيما بينها داخل جبهة أو سوق داخلية، شركاؤها الأساسيون بلدان العالم الثالث، مما يستوجب تحقيق الاستقلال عن اقتصاد المركز وبالتالي، من جهة القطيعة مع السوق الرأسمالية العالمية ومع البناءات الاقتصادية القائمة على أنشطة التصدير، ومن جهة أخرى تنمية القطاعات الاقتصادية الحيوية المنتجة من زراعة وصناعة خفيفة وثقيلة... أما التاريخاني فهو يقترح استيعاب التجربتين الفيودالية والبرجوازية كما عرفهما الغرب الأوروبي واليابان... يمكنك أن تناقش هذه الحلول كل واحد على حدة. ولكني أريد بدءا أو في آخر المطاف أن أسألك سؤالا أتشبث به وألح عليه، لاسيما وأنه يطرح كذلك على هامش مشروعك في الايديولوجية الانقلابية، وهو: لماذا لا تجد تلك الحلول في الأوساط المقرّرة والمسيّرة آذانا صاغية وسواعد منفذة؟ بصيغة أخرى: لماذا هذه الهوة بين النظرية والواقع؟ هل هناك قدر خصوصي يتحكم في الممارسة ويستعصي على النظرية تطويقه وإلغاؤه؟

■ ن.ب: لقد أجبت على الحل الأول (الأفغاني وعبده) في إجابتي على

السؤال السابق. أما فيما يتعلق بالحل الثاني (النظرية الاقتصادية الثالثة) فقد أجبت عليه ضمنيا على الأقل في إجابتي على السؤال الثالث، والسؤال الرابع، عندما تكلمت عما أسميته بالوضعية الوحدوية. أقول هذا لأن هذه النظرية لا ترى أن الحل الاقتصادي الذي تقوم به بعيد الاحتمال، هذا إن لم نقل غير ممكن، دون اتحادات سياسية كبيرة تشكل وعاءا ماديا له، فما تحتاجه بلدان العالم الثالث من «اقتصادات متمركزة على ذاتها. . . » لا يمكن أن يتوفر لها دون أداة سياسية واحدة تنظمها، تمركزها وتربط بينها. ليس هناك، مثلا، من محاولة من هذا النوع تحقق لها من أسباب النجاح ما تحقق لبلدان السوق الأوروبية المشتركة. ولكن هذه السوق لاتزال بعيدة جدا عن تحقيق وحدة اقتصادية أو اقتصاد واحد متمركز على ذاته. ثم إن الهدف الأساسي من هذه السوق وهو إقامة دولة اتحادية من هذه البلدان، أو على الأقل من البلدان الأولى المؤسسة استحال على هذه السوق. هذا ينطلق على جميع المحاولات الاقتصادية المماثلة في التاريخ الحديث. هذا ما دللت عليه في القسم الأول من كتاب **النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية** الذي أشرت إليه سابقا.

هذا يعني أنه إن أرادت بلدان العالم الثالث تحقيق هذا التحرر الاقتصادي الذي يتكلم عنه هذا الحل، وجب عليها أن تبدأ بالحل السياسي الذي يعني قيام دول اتحادية كبيرة توفر لها شروطا ضرورية لهذا الحل. قيام دول كهذه يحتاج إلى توفر شروط الوضعية الوحدوية التي أشرت اليها، ولكن وضعية كهذه غير موجودة بين مجموعات البلدان التي يمكن التفكير بتشكيل اتحادات كهذه بينها، وهذا يعني أن هذه البلدان ستدور في حلقة مفرغة عاجزة عن الخروج من المآزق التي تواجهها على الأقل في المستقبل القريب.

أما الحل الثالث الذي يشير إليه السؤال بالحل التاريخاني، فإنني أكتفي بالقول بأن دراسة التجربة الفيودالية والبورجوازية ضرورية، ولكننا لا نستطيع اتخاذها كنموذج لانها لا تنطبق على أوضاعنا أو أوضاع بلدان العالم الثالث. فالبورجوازية التي تعرفها هذه البلدان هي بورجوازية طفيلية لا تستطيع أن تكون ثورية مبدعة أو خلاقة كالبورجوازية في أوروبا واليابان.

أما القسم الاخير الذي يلح السؤال بالاجابة عليه، فمن الممكن القول باختصار شديد: إن الحلول التي تطرح لمشاكل معينة تعجز، أولا، إما لأنها قد تكون حلولا خاطئة من حيث البنية العلمية، أي حلولا بعيدة عن حركة الواقع وإمكاناته واتجاهاته، وإما لان الاوضاع الموضوعية لا تزال غير مختمرة رغم أنها قد

تكون صحيحة من ناحية نظرية أو من حيث قدرتها على إدراك القوى والاتجاهات الاجتماعية التاريخية الجديدة التي تعمل على دفع الواقع في اتجاه معين، ولكن دون أن يكون هذا النمو أو الدفع قد وصل بعد موضوعيا إلى درجة تجعل هذه الحلول ممكنة. وأخيرا - وفي ضوء مشروعي في الايديولوجية الانقلابية الذي يشير إليه السؤال - يمكن القول، أو بالاحرى يجب القول والتنبيه بأن هناك دائما هوة بين النظرية والواقع، أو بين المثال الذي تقول به النظرية عندما تكون نظرية جامعة تدعو إلى نظام أو مجتمع جديد، وبين الواقع الذي ينتج عنها، مهما كانت صلة النظرية وثيقة بطبيعة الواقع. دور المثال ليس أن يتحقق أو أن يتطابق تماما مع الواقع الذي يخلقه أو يترتب عليه، من هذه الناحية يمكن القول أن كل مثال دعت إليه أية ايديولوجية عبر التاريخ كان فاشلا. الدور الاساسي هو نقل مجتمع معين إلى وجود جديد يرفعه إلى صعيد تاريخي جديد. إن استطاع ذلك يكون ناجحا حتى وإن كانت الهوة بينه وبين ما كان يتوقعه أو يدعو إليه كوجود جديد، لاتزال بارزة وكبيرة.

وختاماً، أود فقط الاشارة، أولا، بأنه لا يمكن الفصل بين هذه الجوانب والكلام فقط عن أحدها كحل للحالة التي يشير إليها السؤال، وثانيا، بأن ما يشير إليه التاريخاني ضروري وأساسي في كل حل نقدمه أو نفكر به. فدون تحرير الفكر وتجديد اطاراته النفسية والعقلية نفسها، لا يمكن، مثلا، التغلب على المشاكل الاقتصادية التي يتكلم عنها السؤال، ولكن هذا التجديد لا يمكن - على الاقل بالسرعة التي تفرضها معالجة هذه المشاكل وغيرها من التحديات - دون تصور ايديولوجي جديد، هذا إن لم نقل ايديولوجية انقلابية بالمعنى الذي أشرنا إليه سابقا.

عَبْد الرحمن بَدوي

الباحث والفيلسوف

تقديم

ليس من قبيل المجاملة أن نقول بأن عبد الرحمن بدوي غني عن كل تعريف. فهو حقا كذلك بحكم انشغاله بمرافق معرفية عدة، قد تصعب متـابعته فيها كلها. فنحن طلبة أو أساتذة قد عرفناه مصنفا ومحققا ومترجما ومفكرا. وقد لا نبالغ إن زعمنا أنه يشكل في الفكر العربي المعاصر ظاهرة فريدة من حيث القوة في الجمع والتحصيل والثراء في الوضع والتأليف.

إنـه، في زمن كثر فيه الادعياء وحملة اللاعلم، يمثل، حقا، بأعماله موسوعة نافعة متحركة يجد الباحث أيديها ممدودة عند الحاجة والاقتضاء، وفي أوقات العسر والطلب الملحاح. إننا قد لا نتفق معه في بعض أحكامه القاسية على باحثين ومفكرين وقد لا نساير وجهات نظره السياسية، لكن ما نتعلمه يقينا بصحبته هو، من جهة محبة المعرفة والوفاء لها، ومن جهة أخرى الحذر العلمي الشديد كشرط ضابط لكل تنظير وكل اجتهاد فكري خالص.

قد يقـول البعض إن عبـد الـرحمن بدوي باحث ومؤرخ أكثـر منـه فيلسوف. والحق أن مثل هذا الحكم لا يستند إلى ما يكفي من المعايير الدقيقة التي تعرف الحدود بين الانتاج الفلسفي وتاريخه. فهل يصح القول بأن بدوي

الباحث يتجرد من أدواته وتوجيهاته النظرية حين يمارس البحث، أو أنه، على عكس ذلك، يكف عن التحقيق والتنقيب عندما يتعاطى الفكر؟ وهل ع. بدوي مقل كمفكر ومكثر كباحث؟

ليس من الضروري الفصل في مثل هذه الاسئلة طالما أننا في هذا الحيز لا نسعى إلا إلى التذكير، ولا نقول التعريف، بخطوط فكر بدوي العريضة التي تظهر جلية في مؤلفات ومضمرة تقديرية في أخرى. . .

إن أهم مرجع تتبلور فيه نزعة مفكرنا الفلسفية هو بلا ريب الزمان الوجودي الذي ظهرت طبعته الأولى في 1943 بهذا التصدير العام: غاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للانسان».

المؤلف قسمان: الوجود بالزمان والوجود الناقص.

القسم الاول عبارة عن بحث تاريخي نقدي يمكن تلخيص نتائجه بعبارات المؤلف على النحو التالي:

«1 ـ إن الزمان نوعان: زمان فيزيائي، وزمان ذاتي وسنسميه الزمان الوجودي.

2 ـ إن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود.

3 ـ إن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الاصيل، بالنسبة إلى الانسان على الاقل، هو وجود الذات، حتى أننا سننتهي في آخر الأمر إلى قصر كلمة الوجود على وجود الذات.

4 ـ إن المقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والامكان، وتبعا لهما سينقسم الوجود إلى وجود ممكن ووجود واقعي، أو وجود ماهوي وآنية، كما سنعبر نحن. ولكن هاتين المقولتين لا يجب أن نفهمهما كما فهمها كانط، كما أن الامكان لا يفهم بالمعنى الارسطالي، بل بالمعنى والفهم اللذين أوضحناهما.

5 ـ إن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من

النتيجة السابقة، أي نتيجة لفكرة الامكان كما بيناها، والصلة بينها وبين فكرة الواقع.

6 ـ إن الشقاق في طبيعة الوجود أو مشاقة الوجود لنفسه يجب أن يُعَدَّ المسلمة الاولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق، وان فكرة التوتر هي الفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية.

7 ـ إن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة التي يستطيع المرء أن يدرك بها حقيقة الوجود الحي» (ص 148 ـ 149).

أما القسم الثاني من المؤلف وعنوانه الوجود الناقص فإنه يقوم على تحليل وجودي لمقولات العاطفة (الألم، الحب، القلق...) ومقولات الارادة (الخطر، الطفرة، اللامعقول، اللاعلية، التعالي...) وينتهي المحلل من دراسة هذه المقولات التي هي مقولات الفردية ليشرع في إقامة منطق جديد على أساس فكرة التوتر من جهة، وفكرة الامكان من جهة أخرى. والفكرتان مرتبطتان عضويا وجدليا بفكرة الزمان أو الزمانية التي لا تجد أصلها وتفسيرها إلا في فكرة العدم. فكأن العدم إذن، كما يقول بدوي نفسه هو: «البؤرة التي يجتمع فيها الضوء والمركز الذي يشع منه كل النور المكون لمذهبنا في الوجود» (ص238).

هنا بالذات، بدل أن يوقع بدوي بالمصادقة على اتجاه مارتن هيدجر في كتابه الرئيسي الوجود والزمان، نراه ينقلب عليه، إذ يرفض ويصف بالكذب سؤاله الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفته: لماذا كان ها هنا وجود ولم يكن عدم؟ ويحل بدوي مشكلة هذا السؤال «على أساس القول بأن الوجود والعدم يكونان معا نسيج الوجود المتحقق في حالة الآنية». أما المسألة الحقيقة البديلة التي يلزم طرحها، حسب مفكرنا، فهي: «ما العلة الفاعلة لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية؟» والجواب القاطع عنده هو: «انها الزمان» (ص 238). ومن هذا التأكيد نستنتج أولا أن لا معنى للتساؤل عن بداية وكيفية دخول الزمان إلى الوجود الماهوي لتكوين الآنية، وذلك بفعل ما يربطهما من بطون ومحايثة، وثانيا أن الزمان خالق بمعنى «أنه العلة في تحقق الوجود» أو في اتحاد العدم مع الوجود والتقاء التناهي مع الامكان المطلق...

وفي الفصل الأخير من الكتاب، وهو ينحو نحوا تركيبيا يدافع بدوي

عن مبدأين يرفعهما إلى سدة الحقائق (!)، وهما من جهة تاريخية الوجود أو الوجود مع الزمان وبالزمان، «ومن جهة أخرى أن تاريخية الوجود ذات طبيعة كيفيـة من حيث انطباع وحداتها المنفصلة بالعامل العاطفي والارادي» . . والجدير بالاشارة هنا أن بدوي الذي يظهر أنه كان يهادن مؤسس الوجودية المفكر الدانماركي سورين كيركيجارد ويساير تحاليله لبعض المقولات الجوهرية كالوجدان والطفرة والتوتر، قد عارضه أشد معارضة حول فكرة السرمدية التي اعتبرها مجرد وهم وخدعة، لابد من الاطاحة بها حتى «نعيد للانسان معناه وقيمته».

ليس من اليسير تلخيص ثم مناقشة فكر ثري بقدر ما هو فاعل ونشيط داخل إطارات «مرجعية متداخلة ومتشعبة». وهذا بالذات ما نشعر به ونحن أمام نتاج بدوي ومؤلفاته. فعسانا في هذا اللقاء معه شخصيا أن نقلل من تلك الصعوبة، من جهة، وأن نتمكن، من جهة أخرى، من التعرف على مواقفه كفيلسوف من بعض القضايا الفكرية الملحة وأن نتلمس برفقته جدارة الفكر الفلسفي وحظوظه في البقاء والاشعاع . .

الحوار

□ في البدء عندك كان الشعر والقصة، ففي موضوع انتاجك الادبي الـذي تضعـه في قائمة المبتكرات، مثل ديوانك الشعري مرآة نفسي والحوار والنور وهموم الشباب، هل تقر بمكانته كامتداد مجانس ومشخص لمؤلفك الزمان الوجودي، أم أنك تعتبره مجرد عارض استطرادي؟

■ عبد الرحمن بدوي: إنتاجي الأدبي يواكب ما ألفته في الفلسفة منذ البداية، بل إني بدأت حياتي بنظم الشعر بحيث أن معظم ما أتى في مرآة نفسي كتبته ما بين الرابعة عشرة والتاسعة عشرة من عمري. وبعد مضي فترة مديدة كنت أكتب فيها الشعر ولا أنشره، أقدمت على نشر ديوان نشيد الغريب وفيه طائفة من القصائد التي نظمتها متأثرا برحلاتي وتجاربي في أوروبا. وقد أخذت إسبـانيا فيهـا الحيز الاكبر، إذ أني حاولت في بعض القصائد محاكاة الأوزان الاسبانية، وخصوصا النوع المسمى الكانطو خوندو.

الشعر عندي أداة تعبير عن أشياء لا تستطيع مؤلفاتي الفلسفية والأدبية الأخرى التعبير عنها، من عواطف جياشة وأخيلة شعرية وتجارب غرامية حية ومشاعر وطنية وإنسانية. . .

لقد اطلعت على معظم الشعر الهندي والفارسي والأوروبي، فتكونت لدي رؤية لما ينبغي أن يكون عليه الإبداع الشعري من حيث موضوعاته وأخيلته وتصاريره.

ودراساتي للشعر الأوروبي وترجماتي المنظومة لجوته وهولدرلين ونوفاليس إنما قصدت بها إطلاع الشعراء العرب على النماذج العليا حتى يتأثروا بها ويتفاعلوا معها، بدلا من الاكتفاء بالنسج على قالب الشعراء العرب الاقدمين. والمؤسف حقا أن شعر الشباب العربي نفسه في الثلاثين سنة الأخيرة لا يدل على أنهم استفادوا من الشعر الاوروبي أو استطاعوا الاطلاع عليه مباشرة، كما كان عليه الحال نسبيا عند الجيل الاسبق، جيل أبي شادي وابراهيم ناجي وعلي محمود طه والشابي. وكانت النكبة في الشعر العربي في الستينات إلى الآن متمثلة في ما يسمى بالشعر الحر وما يحسن تسميته بالنثر الايقاعي الذي بلغ قمة السخف في قصيدة النثر عند جماعة مجلة «شعر».

أما في مجال القصة فقد نشرت حتى الآن **هموم الشباب**. لكن عندي عدة قصص أخرى أعد بعضها للطبع، منها مثلا قصة **المسلسل الرهيب** التي تتضمن خلفية تاريخية تتعلق بحملة السويس وأحوال أوروبا لذلك الوقت، وكذلك تجربة حياتي في سويسرا من 56 إلى 59 حيث عملت كمستشار صحافي. ومنها أيضا قصة بعنوان **لن أختار** تعبر عن تجربة حية وهي مزيج من الحب والسياسة والافكار الوجودية، ولي كذلك مسرحية بعنوان **مأساة جابر بن حيان**، أرجو أن تنشر قريبا، وهي وإن كانت تاريخية، لكن مدلولها إنساني وفلسفي عام وأتمنى أن تجد هذه الاعمال عند صدورها نفس الاقبال الذي حظيت به **هموم الشباب**، هذه القصة التي ترجمت إلى عدة لغات واهتم بها مستشرقون ومؤرخو الحركات السياسية في العالم العربي، وذلك لانها تعبر بصدق عن أوضاع الشباب وأفكارهم في ما بين الحربين العالميتين وخلال الحرب الاخيرة..

هكذا نرى أن إنتاجي يجب أن يعتبر قسما جوهريا مكونا لمجموع تآليفي، كما هو الحال في إنتاج نيتشه الموزع بين الفلسفة والفيلولوجيا والشعر.

□ ما هي في نظرك نوع العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الفلسفة والادب أو الشعر على وجه التخصيص. وهل بمقدور هذه العلاقة أن تكون حقا مجدية، خصبة وخلاقة؟

■ ع. ب: العلاقة بين الشعر والفلسفة علاقة وثيقة منذ العهود القديمة. ففيثاغورس كان رياضيا وشاعرا، وبارمينيدس وضع كتابه في الطبيعة نظما، ثم خصوصا أفلاطون الذي كان شاعرا أكثر منه فيلسوفا، رغم أنه طرد الشعراء من دولته المثلى. ولكونه كان شاعرا، لم تحظ مؤلفاته بعناية العرب الذين رأوا فيها خيالا وأساطير، وهم كانوا يطلبون فلسفة وعلما وحقيقة موضوعية. ولوكرتيوس الروائي العظيم كان شاعرا وفيلسوفا في كتابه حول طبيعة الاشياء الذي بفضله استقرت قواعد مذهب أبيقور. وهكذا الشأن عند كثير من فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا.

أما في الاسلام فإننا نجد ابن سينا يجمع بين الشعر والفلسفة ويآخي بينها. فكان لشعره من الجمال والعمق ما يناسب قوة فلسفته وطبه وتأثيرهما، وذلك رغم أنف الجهال من مؤرخي الادب العربي. ونذكر كذلك بهذا الصدد السهروردي المقتول، الفيلسوف الصوفي صاحب مذهب الاشراق.

وفي العصر الحديث نجد في أوروبا شيلنج، ثم على وجه الخصوص فريدرك نيتشه الذي تعد قصائده أروع ما أنتج الادب الالماني في تاريخه كله، بحيث لا تخلو منها تصانيف المختارات الشعرية الالمانية. ويمكن أن نضيف أسماء أخرى على رأسها الشاعر الفيلسوف الاسباني الكبير أونامونو الذي له من الانتاج الشعري بقدر ما له من الانتاج الفلسفي الصرف، كمّاً وكيفاً...

وهكذا ترى أن عددا كبيرا من أعلام الفلسفة والشعر قد جمعوا بين الصنفين بأشكال لا ينكر أحد من النقاد المنصفين قوتها وجدارتها. أما ما قد نسمع من إنكار لدى بعض أدعياء النقد في الادب العربي المعاصر، فهو جهل مركب صادر عن عقول ضحلة ضيقة لا تجد متعتها إلا في تعليب المنتجين وتقييدهم بالحدود والخانات المصطنعة. وقد يكفي للاعراض عن مثل هذا التوجه الاستدلال بأبي العلاء المعري الذي أحسن الجمع بين الشعر والفلسفة في مركب رائع يكاد يكون منقطع النظير...

□ هل لمفهوم الابداع أو الابتكار من معنى في ميدان العمل الفلسفي، وما هي مقوماته وشروطه؟

■ ع. ب: الابداع أو الأصالة أمر لا بد منه في الفلسفة كما في سائر أنواع العلم والأدب والصناعات، والابداع معناه أن تأتي بتصور للوجود لم

تسبق إليه. أما منطلقات هذا التصور وقواعد استلهاماته فهي مختلفة حسب التيارات والمذاهب الفلسفية التي ظهرت على مدى التاريخ. وبما أن الانسان لا يولد بغير أم فكذلك المذهب الجديد لا يأتي من عدم، بل إنه جماع المذاهب السابقة والأفكار والمعلومات والحقائق والقيم والمعايير التي سبق للفلاسفة أن ابدعوها ونظروا لها. أما عنصر الخلق والجدة فيكمن، من جهة في عملية الاستيعاب والتركيب، ومن جهة أخرى في النظرة التي هي إضافة فكرة أو قضية تقال مرة واحدة.. إن تلمس السوابق والينابيع والمصادر التي عساها أن تكون قد أثرت في هذا الفكر أو ذاك لا يعني أبدا تجريد الشخص المبدع من أصالته، وإنما هو وسيلة من وسائل الفهم والتعميق من أجل إدراك وفرز عناصر الجدة لديه.

□ يظهر أن الفكر الفلسفي لا حول له ولا قوة في توجيه السياسة ولا حتى التأثير في مسارها.. فهل على الفيلسوف أن يحذو حذو المؤرخ فيكتفي بمشاهدة ما تفرضه طبيعة السياسة من قواعد وسلوكات؟

■ ع. بـ: من المستحسن ألا يشتغل الفيلسوف بالسياسة العملية داخل هذا التنظيم السياسي أو ذاك، وذلك حتى يحافظ على حريته الحيوية وطاقته النقدية اللتان بدونهما لا يستطيع أن يمارس أو ينمي فكره. إن للحزب اليوم في كثير من الدول مفهوما رهيبا وبنية مخيفة تسحق الفرد وتبطش به إن هو زاغ أو تمرد. لهذا نجد كثيرا من المفكرين ذوي النزعة الحرة ممن بدأوا بالانضمام إلى حزب معين لا يلبثون أن يصطدموا به ويصبحوا من أعدائه أو أن يسكنوا ويدخلوا في ظلماته.. فلا تصدق أن الفلسفة قد أثرت في سياسة أي حزب ولا أن أي فيلسوف، قديما أو حديثا، استطاع أن يوجه السياسة العامة في بلاده أو داخل حزبه. والسبب في نظري أن السياسة مضادة للعقلية الفلسفية، من حيث أنها تقوم على الخداع والقيم الميكيافيلية وتملق مشاعر الجماهير. فكيف للفيلسوف أن يؤثر فيها وهي على ما ذكرت من الخصائص والطبائع؟

للفلسفة أن تدرس السياسة وتحلل الأوضاع القائمة وتقترح المشاريع والحلول الجديرة بتنظيم المجتمعات والعلاقات الدولية وتوجيه حياة الانسان نحو مستقبل أمثل. ولكن مهمتها تقف عند هذا الحد ولا تتعداه... فهل أفلح أرسطو مثلا في توجيه سياسة الاسكندر؟ كلا، بل بالعكس أتى هذا

الامبراطور من الافعال حتى مع أقرب المقربين إليه مما لا يمكن أن يتفق مع مباديء السياسة أو الاخلاق عند أرسطو. أما محاولة حاكم صقيلية ينوسيوس تطبيق أفكار أفلاطون فإنها إنذار رهيب لكل فيلسوف تسول له نفسه الاشتغال بالسياسة العملية المباشرة، ذلك أن الأمر انتهى بالحاكم المذكور إلى غرقه في الديون ثم إلى أسره وبيعه . . .

□ لا يظهر بعد أننا تخلصنا من عقدة الاستشراق ولا أن العقل العربي المعاصر مقبل على مهادنته والعفو عن عثراته ومعاطبه. فعلى ضوء موسوعتك حول المستشرقين، هل ترى أن حركة نقد الاستشراق عند المثقفين العرب ظاهرة صحية أم أنها غير ذلك؟

■ ع. بـ: منذ زمن بعيد وأنا أرى أنه من الضروري أن يطلع القاريء العربي على أعمال المستشرقين، فوضعت هذه الموسوعة التي اهتممت فيها بالدارسين للعلوم العربية والاسلامية وحدهم دون سواهم من المهتمين بأطراف الشرق الاخرى. وتتناول الموسوعة كل المستشرقين منذ أوائل القرن الحادي عشر حتى يومنا هذا، باستثناء الاحياء منهم. وعرضت سيرة حياة كل منهم ومؤلفاته والاتجاهات العامة في آرائه ومراجع حوله، واهتممت خصوصا بما حققوه من مؤلفات عربية أو فارسية أو تركية حتى يعرف الناس ما نشر من كتب العرب والمسلمين مطبوعا منذ قيام الطباعة في القرن الخامس عشر حتى اليوم. وحين يكون المستشرق يهودي الديانة، كنت أنص على هذا صراحة تبديدا لأوهام الكثيرين ممن نسبوا إلى اليهودية مستشرقين وهم ليسوا منها. كما أن في معرفة تحقيقات المستشرقين فائدة أخرى تكمن في فضح المختلسين الذين سرقوها وانتحلوها لأنفسهم.

إن فضل الاستشراق على الدراسات العربية والاسلامية فضل كبير لا ينكره إلا جهول أو جاحد عاجز عن الانتاج، فقد حقق ممثلوه من المؤلفات المخطوطة ما وضعوا معه الاساس الأول للقيام بأي أبحاث في ميدان الدراسات الاسلامية والعربية واتخذوا في ذلك منهجا مستمدا من مناهج التحقيق في التراث اليوناني والتراث الروماني في أوروبا. ولهذا نجد أن أكثر المستشرقين توفقا هم الذين بدأوا بالدراسات اليونانية الكلاسيكية ثم انتقلوا منها إلى ميادين تخصصهم في الحقل العربي والاسلامي . . .

أما أن بعض دراسات المستشرقين مشوب باتجاهات خاصة أو بمآرب

سياسية أو دينية معينة، فهذا أمر لا مفر منه، طالما أن كل باحث يظل متأثرا بمعادلته الشخصية التي تقلل من حظوظ تحليه بالنزاهة التامة والموضوعية المطلقة. وهذا ما يلزم أن ندخله في الحسبان، دون تضخيم أو درامية مفتعلة. أما ما ألف من كتب ضد المستشرقين - وخصوصا ما كتبه فروخ ومحمد البهي وادوارد سعيد - فإنه ينضح بالجحود أو الجهل ويخلو من كل إنصاف، فضلا عما يحفل به من أخطاء فاحشة وتهاويل ومفتريات.

□ لنعد إليك، وبالذات إلى مؤلفاتك في الفلسفة وتاريخها. ففي ميدان الاجتهاد الفلسفي، يقرن اسمك بالاتجاه الوجودي، فهلا ما زلت لحد الآن تعترف بقرانك هذا وتقرُّبه أم أنك أهملته وودعته؟

■ ع. بـ: لا أزال أؤمن بالوجودية مذهبا فلسفيا اتخذته منذ أكثر من أربعين عاما. وكلما تأملت ما ظهر بعد ذلك من مذاهب فلسفية ازددت اقتناعا بأن الفلسفة الوجودية لاتزال هي آخر فلسفة حتى اليوم. وإلا فما الذي صدر بعدها؟ أما البنيوية فليست فلسفة بل هي مجرد منهج طبق في علمي الاجتماع واللسانيات، ثم أوشك نجمه على الأفول لأنه لم يأت بنتائج ذات قيمة فلسفية، على الرغم من الدعاية الهائلة التي أحيط بها أصحابه. أما ما يسمى «بالفلسفة الجديدة» فإنها هي الأخرى تلاعب بالألفاظ، ولم يظهر لها أي قيمة حتى الآن كما بنيت ذلك في مقال لي نشر في مجلة **عالم الفكر**. ومن الواضح أنني بدأت أسهم في الوجودية قبل سارتر وغيره ممن شاءت الدعاية الزائفة ربط الوجودية بهم. فقد كانت شهادتي للماجستير بالفرنسية، تحت إشراف لالاند وكويري، حول **مشكلة الموت في الوجودية**، وكان ذلك في سنة 1939، ثم بعد ذلك أوضحت مذهبي داخل الوجودية في رسالة للدكتوراه بالعربية والفرنسية وعنوانها: **الزمان الوجودي**. وقد طبعت أربع طبعات حتى الآن، بينما أول كتاب لسارتر في الوجودية هو **الوجود والعدم** الذي صدر في أواخر سنة 1943.

أما عن اتجاهي في الوجودية فهو أقرب ما يكون إلى اتجاه هيدجر، مؤسس المذهب، وإلى حد ما يقترب من إسهام كارل ياسبرس... وما يميز وجوديتي بخاصة هو الاتجاه الدينامي في مقولات الوجود وفي تفسير انطولوجيا الوجود. وربما كنت متأثرا في هذا بنيتشه الذي كان كتابي عنه هو أول انتاج لي. وقد ظهر في 1939 (وطبع لحد الآن ست طبعات). على أنني في نفس

الوقت حاولت أن أربط بين الوجودية وبين التراث الفلسفي الصوفي العربي، وذلك في كتاب لي بعنوان **الانسانية والوجودية في الفكر العربي** الصادر سنة 1947 . وسعة انتشار مؤلفاتي في الوجودية في العالم العربي يدل على مدى اهتمام المثقف العربي بهذا المذهب خصوصا وقد عرضت بلغة مبسطة مذاهب الفلاسفة الوجوديين ككيركجور وهيدجر وياسبرس وسارتر ومارسيل واونامونو وارتيجا اي جراسي وبارديف في كتابي **دراسات في الفلسفة الوجودية** الذي ظهر سنة 1962 . وفي كل طبعة تالية يزداد المؤلف حجما، أحيانا أكثر من الضعف والطبعة التي أعدها الآن قد تصل إلى ألف صفحة. .

□ الشيء العجيب حقا في إنتاجك الزاخر هو تنوعه وتعدد اتجاهاته. فهل من خيط رفيع يربط بين الميادين التي زاولت البحث والتفكير فيها؟

■ ع. بـ: منذ البداية فكرت في أن أتقدم على جبهتين كما يقال في لغة الحرب. جبهة الفكر الاوروبي وجبهة الفكر الاسلامي العربي. وبعد كتابي عن نيتشه مباشرة صدر كتابي **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية**. وبعد الدراسات الوجودية واليونانية والاوروبية التي أنجزتها عدت إلى الجبهة العربية الاسلامية بتحقيقاتي ودراساتي التالية: 1) **منطق ارسطو** في ثلاثة أجزاء. 2) **رابعة العدوية**. 3) **شطحات الصوفية**. 4) **الاشارات الالهية** للتوحيدي. 5) **الحكمة الخالدة** لمسكويه. وبالاضافة إلى ذلك لي عشرات من التحقيقات عن مؤلفات ابن سينا وابن رشد وكتاب **مؤلفات الغزالي ومؤلفات ابن خلدون**. ثم استأنفت الجبهة الأخرى الأوروبية فأصدرت **المثالية الالمانية وشيلنج** سنة 1965 ثم كتاب **كانط** الذي صدر في أربعة أجزاء وهي في نظري أوسع وأشمل كتاب صدر في أية لغة عن هذا الفيلسوف الالماني العظيم. وبدأت دراسة عن هيجل من المنتظر أن تصدر في خمسة أجزاء وصدر منها الجزء الاول في سنة 1980 عن **حياة هيجل**.

وهكذا ترى أن كل إنتاجي يسير وفق خطة وضعتها لنفسي منذ البداية: الانتاج الأصيل في الفلسفة / الفكر الاوروبي الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي.

وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يتخذه كل مفكر عربي في هذه الفترة

الانتقالية، حيث لا يستطيع الانسان أن يقتصر على الانتاج الشخصي، وإلا لأهمل أداء واجبه القومي في إدخال الفكر الاوروبي إلى العالم العربي بإغنائه بكنوز هذا الفكر، كما لا يستطيع أن يقتصر على الفكر الأوروبي دون أن يتناول التراث الفلسفي الاسلامي، وإلا قصر في واجبه نحو تراثه وقومه. . كما أن ما تستلزمه الأستاذية الجامعية من ضرورة القيام بأبحاث تحصيلية تفرض بالضرورة على المرء العناية بتاريخ المذاهب الفلسفية. انظر مثلا هيدجر، فإن معظم إنتاجه، كما تبين لنا الآن، هو في هذه الدراسات التحصيلية في تاريخ الفلسفة. ويكفي أن أذكر مؤلفه عن نيتشه في مجلدين ضخمين، وكتابه عن شيلنج، وكتابه عن د. سكوت ودراساته العديدة عن الفلاسفة السابقين عن سقراط: وكتابه الذي أحدث دويا كبيرا عن الميتافيزيقا عند كانط. وكل هذه الأعمال تمثل من حيث الكم ثمانين في المائة من مجموع إنتاجه. ونفس الشيء ينطبق على كارل ياسبرس، ولنذكر كتابه العظيم عن نيتشه من 900 صفحة وكتابه عن تاريخ كبار الفلاسفة (من عدة أجزاء) وكتابه عن شيلنج، إلى آخر العديد من أبحاثه المفردة التي كتبها عن تاريخ الفلسفة. فمن السخف الفاضح أن يأتي أحد ويأخذ على الفيلسوف اهتمامه بالكتابة في تاريخ الفلسفة.

□ كيف تيسر لك إنجاز هذا الانتاج المتنوع الضخم، هل لأنك تعمل أكثر من الآخرين، أم لديك من الوسائل والتقنيات ما يسر لك ذلك؟

■ ع. بـ: كلا الأمرين معا: العمل الدؤوب المتواصل ثم ذاكرتي التي أستطيع أن أقول إنها قوية جدا. فكلاهما يتعاونان على تمكيني من هذا الانتاج الغزير المتنوع. ذلك أنني كرست كل جهدي للانتاج العلمي البحت دون أن أسمح لنفسي أن يشغلني عن ذلك مطامع في التصدر والرئاسة في الميدان الاداري والسياسي والاجتماعي. ويمكن القول ان ما قوّى عندي هذه النزعة هو ولعي بالحرية واستقلال الرأي وعدم الخضوع والطاعة لأي سلطة خارجية.
أما من حيث وسائل العمل فإن أهم ما أعاني هو اتقاني لعدة لغات، مما مكنني من الاطلاع على المؤلفات الاساسية في مصادرها الأصيلة، إذ الملاحظ أن عدم اتقان اللغات هو عقبة كأداء في سبيل البحث العلمي وخصوصا البحث التحصيلي، وذلك لتعدد اللغات التي كتبت بها المؤلفات ذات الشأن. ولهذا لا

أتصور مطلقا أن يتمكن شخص من القيام بأبحاث تحصيلية ذات قيمة علمية تذكر دون أن يكون متقنا لأربع لغات حديثة وثلاث لغات قديمة على أقل تقدير. وكل زيادة فيها وسيلة جديدة تضاف إلى وسائل تعمق البحث. وهذه الحقيقة أدركها العلماء الحقيقيون في أوروبا. فلا تجد هنا باحثا ذا قدر علمي يذكر إلا ويعرف اللاتينية واليونانية فضلا عن ثلاث أو أربع لغات حديثة هي: الفرنسية، الالمانية، الانجليزية، والايطالية أو الاسبانية. ومن هنا تجد مثلا أن أقدر المستشرقين هم الذين اتقنوا عشر لغات فأكثر وأقدر الباحثين في تاريخ الفلسفة هم الذين يتقنون اللغات السبع السابقة.

□ ما يلاحظ في كتاباتك هو غياب الاهتمام بالبعد السياسي في الفكر الفلسفي التقليدي، مع أن هذا البعد هو من إحدى الركائز التي تقوم عليها أنظمة ذلك الفكر. هل تقر بصحة هذه الملاحظة؟

■ ع. بـ: هذه الملاحظة خاطئة في اعتقادي، ففي كل كتاب أصدرته عن فيلسوف أوروبي خصصت فصلا طويلا لمذهبه السياسي. وآخر ذلك كتابي عن **كانط**، فقد خصصت منه الجزء الثالث ويشمل 500 صفحة عن مذهب كانط في السياسة والفلسفة السياسية في عصره. وإلى جانب ذلك كنت أكتب مقالات في السياسة الجارية أسبوعا بأسبوع منذ سنة 1933 في مجلة **مصر الفتاة** ثم في مجلة **اللواء الجديد** (للحزب الوطني) منذ سنة 1944 حتى إغلاقها في سنة 1953. وحتى عن مواقف كارل ياسبرس وسارتر السياسية كتبت عنها في مقالات مفصلة. . وكانت كتاباتي السياسية تدور في مجال وطني خالص. فلما انتهى القول في الوطنية وأغلق الباب في وجهها وفتح للأباطيل الايديولوجية ضربت صفحا عن هذه الناحية.

□ كيف تصف نمط علاقتك بالفكر الماركسي عامة: هل بالعداء والمجافاة أم بالبرودة واللامبالاة؟

■ ع. بـ: رأيي في ماركس والماركسية ورد تفاريق في كتابي عن المثالية الالمانية وبشكل مفصل في المقال الذي خصصته في **الموسوعة الفلسفية** التي أصدرتها في مجلدين، على أنني لا أعد ماركس فيلسوفا بأي معنى من المعاني، وإنما هو مفكر اقتصادي له ما له وعليه ما عليه ومن المعلوم أنه هو وزميله انجلز كانا من ألد أعداء الفلسفة بالمعنى الاصطلاحي الفني الذي يفهمه أهل

الفلسفـة، راجع مثلا كتابه **بؤس الفلسفة ومخطوطات 44**، وغير ذلك من الكتابات التي تدل على أنه خصم عنيد للفلسفة الهيجلية والفلسفة ككل. لهذا فمن الجهل الفاضح أن يأتي أحد ويزعم أن فلسفة هيجل أثرت في ماركس الذي لم يقم في آخر المطاف إلا بتحويل تلك الفلسفة من فلسفة عقول إلى تصورات بطون (!).

□ يلاحظ أنـك في السنـوات الاخيرة تصدر كتبك بالفرنسية غالبا. فما السبب في ذلك؟

■ ع. بـ: أولا يجب أن يلاحظ أن رسـالتي للماجستـير والـدكتوراه كتبتهـا أيضا باللغة الفرنسية، ثانيا تبين لي أن ما أكتبه بالعربية لا يجد من يستطيع الحكم عليه وبالتالي يندر أن نجد نقدا ذا قيمة لأي كتاب من كتبي المكتوبة بالعربية. بينما وجدت على العكس أن الكتب الأخيرة التي أصدرتها بالفرنسية وهي: **انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي** (1968)، **تاريخ الفلسفة في الاسلام** في جزءين (1972)، **شخصيات وموضوعات في الفلسفة الاسلامية** (1979) قد كتب عنها الآن عشرات المقالات الطويلة التي تبلغ أحيانا 15 صفحة من حجم المجلة وباللغات المختلفة الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية والاسبانية. وكلها كتبت بأقلام كبار الباحثين والمتخصصين مملا يملأ الانسان اعتزازا وشعورا بالرضى النفسي. وقارن في مقابل ذلك ما أصدرته بالعربية من كتب، بعضها أساسية وفي غاية الاهمية مثل كتابي عن كانط أو كتبي عن التصوف الاسلامي. ومع ذلك لم أعثر على شيء يستحق الذكر عن هذه الكتب باللغة العربية. صحيح إن هذه الكتب تلقى رواجا كبيرا في التوزيع. لكن هذا لا يكفي لشعور الانسان بالرضى والارتياح.

□ يقـول نيتشه في إحدى شذراته ضد الوسطاء «من أراد أن يتوسط بين مفكرين صميمين فإنه يتسم بالضحالة، ليست له العين لتمييز ما لا يحدث إلا مرة: فحاله حال من لا يرى إلا التشابه ويسوي كل شيء يتميز بها ضعيف النظر». هل يمكن على ضوء هذه الفكرة القول بأن في هذا الاتجاه التوفيقي تكمن قلة الاصالة في ظاهرة الفلسفة في الاسلام؟

■ ع. بـ: كلمة نيتشه كلمة صادقة لأن كل فيلسوف يجب أن يقول

شيئا واحدا وألا يقول غيره. ومعنى هذا أنه لا يجوز للفيلسوف أن تكون مهمته التوفيق بين المذاهب المتضارية. وهذه الظاهرة أخفقت أينما ظهرت في أواخر العصر القديم اليوناني الروماني، ففشلت فشلا ذريعا. وظهرت في فرنسا في القرن التاسع عشر على يد فيكتور كوزان، فكان مصيرها الاخفاق الشنيع. والغريب أن كلمة نيتشه هذه قد أخذها بحذافيرها برجسون في البحث المشهور الذي ألقاه سنة 1913 في المؤتمر الفلسفي في بولونيا دون أن يشير إلى صاحبها.

ظاهرة التوفيق هذه بمعنى الجمع بين الفلسفة العقلية والعقائد الدينية وجدت أيضا في أوروبا في العصور الوسطى. فمدهب توما وسكوت هو كله توفيق بين الأرسطية أو الأفلاطونية من ناحية والعقائد المسيحية من ناحية أخرى. ونفس هذه الظاهرة هي التي حدثت في الاسلام. وذلك لغلبة الدين في كلا المجتمعين لتلك الفترة. فكان لابد من حدوث مثل هذا التوفيق. وإذا كانت الفلسفة الاسلامية قد انتهت عند ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي فإنها انتهت أيضا في أوروبا في نهاية نفس القرن. وكان لابد من مرور أكثر من أربعة قرون من أجل أن تظهر الفلسفة من جديد على يد ديكارت. ولما كانت النهضة الاوروبية قد ظهرت قبل النهضة العربية بخمسة قرون تقريبا، كان طبيعيا أن تكون أوروبا هي السباقة في هذا المجال. وتوقف الفلسفة الاسلامية عند نهاية القرن السادس الهجري كان أمرا طبيعيا لأن الحضارة الاسلامية كانت قد استنفدت كل قواها في ذلك الوقت.

□ أرسطو الذي قال عنه ابن رشد «الذي كمل عنده الحق»، هل كان تأثيره في الفلسفة الاسلامية كله خيرا؟

■ ع. بـ: إن تأثير أرسطو في الفلسفة الاسلامية كان تأثيرا غامرا بقدر ما كان خصبا. ولولاه لما كانت هناك فلسفة إسلامية. ذلك أن أفلاطون لم يُرق للعقول الفلسفية العربية، لأنه كان أقرب في كتاباته إلى الأدب والأساطير وأبعد ما يكون عن البرهان المنطقي المحكم. فكان طبيعيا أن يعزف عنه المفكرون المسلمون لأنهم كانوا ينشدون من الفلسفة ما يوافق العقل لا ما يتوق إليه الخيال. ولهذا ضاعت كل ترجمات محاورات افلاطون، وترجم عدد وافر منها ولم يبق إلا شذرات قليلة متفرقة نشرتها في كتابي **أفلاطون في الاسلام**، وهي لا تتجاوز بضع صفحات من نصوص أفلاطون. بينما ترجم له، حسب ما نعلم، ما لا يقل عن ألف صفحة. ومع ذلك فإنه دخل في الفكر الفلسفي

الاسلامي من باب خلفي ممزوجا مع أفلوطين، وذلك بواسطة كتاب اثولوجيا ارسطوطاليس المنسوب خطأً إلى أرسطو بينما هو في الحقيقة فصول منتزعة من التساعيات الثلاثة الأخيرة لأفلوطين. ولو لم يكن هناك أرسطو فماذا كان سيفعل هؤلاء الفلاسفة الاسلاميون، كانوا سيصبحون مجرد فقهاء أو على الأكثر متكلمين. وقد بينت تأثير أرسطو في الفكر الاسلامي بكل فروعه في بحث لي في الطبعة الثانية من كتابي **انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي**.

□ ما العمل للتقليل من طابع الوعورة في النصوص الفلسفية العربية الاسلامية؟ وقد لا يخفى عليك أن الطلبة على وجه التخصيص يجدون الآن مشقة بالغة لقراءة تلك النصوص؟

■ ع. بـ: الوسيلة لتيسير قراءتها هو توفير شروح كافية توضع في أسفل هذه النصوص. ولابد من التمرس لقراءة النصوص كما كتبها أصحابها. ومن الخطأ الفاحش أن يحاول أحد ترجمة هذه النصوص إلى لغة عصرية سهلة مبسطة. وقد أخفقت التجربة تماما حينما حاولت وزارة الثقافة في مصر أن تصدر مجموعة بعنوان تيسير التراث في الستينات من هذا القرن. وكان مآلها الاخفاق التام. وحتى القراء العاديون انصرفوا عنها تماما بل إن طه حسين نفسه حاول هذه المحاولة مع بعض المعلقات وبعض قصائد الشعر الجاهلي وكذلك مع **لزوميات** أبي العلاء، فذهبت تجربته سدى ولم يقبل عليها أحد لأنها أفقدت هذه النصوص كل جمالها وجعلتها مسخا آخر. وأذكر أنه وجدت بعض هذه المحاولات بالنسبة للنصوص الفرنسية القديمة، لكنها اخفقت أيضا، فاكتفى أصحابها بتحديث الاملاء فقط على أن قراءة النصوص في أصولها هي عملية تدريب ذهني من الطراز الأول تفيد في تكوين العقلية والقدرة على تفهم النصوص بعمق، بل إن دراسة اللغتين الكلاسيكيتين (اليونابنة واللاتينية في أوروبا) إنما يهدف أساسا إلى هذا التدريب العقلي المفيد جدا في التنشئة العقلية. على أن من الممكن بالنسبة إلى التدريس أن تكون هناك خطوة متوسطة وهي تقديم مختارات من نصوص فلسفة الاسلاميين بأصلها الحرفي مع تتريجها بملخص في أول النص المختار وتزويده بشروح في الهامش ومعجم المصطلحات في الآخر. فيبدأ تعويد الطالب عليها لكي يستطيع فيما بعد أن يقرأ المؤلفات كاملة.

□ إذا ما حاولنا أن نضع الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية على

محك النقدية الكانطية أو في غربالها، فماذا سيتبقى من جوهرها ومن دعائمها؟

■ ع. ب: الفلسفة الاسلامية لها عصرها، فلا يجوز مطلقا أن تطلب منها أن تجيب عن فلسفة عصر يتلوها بستة قرون. لهذا فينبغي تقويمها بحسب وضعها التاريخي. ولا محل أبدا للمقارنة بين فلسفة كانط وبين فلسفة أي فيلسوف مسلم. فهذا الأخير في واد وكانط في واد آخر مختلف تماما على الرغم من وجوه الشبه بين بعض الموضوعات التي عالجها كل من كانط وبعض فلاسفة الاسلام. ولكن المهم ليس عنوان الموضوع بل المنهج أو النظرة والروح العامة التي تعتمد عليها أجوبة المسائل المثارة. ورأيي هذا هو نفس الرأي الذي أقول به ضد من يحاولون في الجانب الآخر أن يقارنوا القديس توما بفلسفات أوروبية معاصرة بينها وبين مذهبه بعد ما بين السماء والارض. إن كل محاولة لإنطاق الماضي بما لم ينطق به إلا الحاضر هي تعصب لا طائل تحته.

□ من موقع التيارات الفلسفية المعاصرة، كيف يمكن قراءة نصوص الفلسفة الاسلامية الكلاسيكية: هل كنصوص ذات قيمة تاريخية صرفة أو كنصوص يمكن أن تصلح كقاعدة أو أرضية لفكر فلسفي جديد؟

■ ع. ب: يجب أن نقرأ أي نص فلسفي بحسب مؤلفه وما وصلت إليه الفلسفة في عصره. وليس لنا أن نقرأ فيه ما لا يحتمله النص. وليست الفلسفة بحاجة إلى هذا التزييف أو الافتعال لأنها حرة، غير متصلة مباشرة بالحياة العملية كما أنها لا تحتوي على عناصر عاطفية ذاتية بحيث تحمل أحدا على التمسك بها، كما هو الشأن في الأديان. ولهذا فسيكون من المضحك مثلا أن يزعم فيلسوف معاصر أو مثقف معاصر انه افلاطوني أو أرسطي أو رواقي أو معتزلي أو سيناوي الاتجاه. والا لكان شبحا من الأشباح الخارجة من القبور، وليس كائنا حيا يمشي بين الناس الآن.. ولهذا ينبغي في ما يتعلق بالنصوص الاسلامية أن نفهمها على هذا الاساس، أي بحسب رؤيا مؤلفيها ورؤى عصرهم. ولا يحق لأحد الآن أن يتخذ منها نصوصا تمثل اتجاهه الفلسفي الحالي. ونحن ندرسها لأسباب تاريخية وللاستفادة من لغتها العربية الفلسفية ولاستلهامها بوجه عام كما نستلهم الكتب الكلاسيكية في الفلسفة أو

في الأدب. . . واهتمامنا باحياء التراث إنما هو لهذه الأسباب وحدها لا لكي نتخذ منها مذاهب لنا اليوم.

□ بعد المجهودات الجبارة التي بذلها المستشرقون وعلماء من صنفك في حقل الدراسات الاسلامية، ما هي في نظرك المهام الملحة التي لازالت تطرح نفسها على الباحث في نفس الحقل وبالأخص في حقل الفلسفة العربية الكلاسيكية؟

■ ع. ب: فات أن أجبت على هذا السؤال أثناء كلامي عن الخطة التي أتبعتها في إنتاجي. وأرى أنه لابد لكل باحث وأستاذ في الفلسفة في العالم العربي الاسلامي أن يعمل في هذه الجبهات الثلاث: التأليف الشخصي الأصيل/ تاريخ الفلسفة في أوروبا/ تاريخ الفلسفة الاسلامية وتحقيق نصوصها. وكل هذه المهام لاتزال بعيدة عن تحقيق المطلوب فيها في العالم العربي لأن الأساتذة والعاملين في هذا الميدان، للأسف الشديد، قليلو الانتاج أو هم عاجزون عنه أو منصرفون عنه إلى أمور أخرى تافهة، سياسية أو دنيوية أو معاشية. وإنني لأدهش حين أرى كثيرا ممن تجاوزوا سن الخمسين بل وأشرف بعضهم أو تجاوز الثمانين ومع ذلك لم ينتجوا شيئا يستحق الذكر طوال هذا العمر الطويل. وبعضهم وقف عند الدكتوراه وبعضهم الآخر مضى عليهم أكثر من ثلاثين أو عشرين سنة دون أن ينتجوا كتابا واحدا ذا قيمة، ومع ذلك تراهم يثرثرون باستمرار ويتزاحمون حول الألقاب السخيفة أو الجوائز أو العضوية في المجامع العلمية أو شبه العلمية. مما لا يحققون معه شيئا بل بالعكس يحجبون من هم أقدر على الانتاج أو توجيه الانتاج. . . والامر أوضح من أن نذكر على من ينطبق هذا الكلام، وإني لأدهش كيف لا يسأل هؤلاء أنفسهم الآن: ماذا أدوا للبحث العلمي والفلسفي طوال عمرهم الفارغ هذا؟

ففي ميدان الدراسات المتعلقة بالفلسفة الاسلامية لايزال هناك كثير من النصوص المخطوطة التي هي بحاجة إلى النشر، خصوصا مؤلفات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين، مثل الفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد وفخر الدين الرازي والطوسي والشهرزوري وعشرات غيرهم ممن لاتزال مؤلفاتهم غير مطبوعة. هذا فضلا عن الحاجة إلى إعادة طبع ما طبع من قبل طبعا غير محقق، وذلك بعد تحقيقه تحقيقا نقديا وفقا للمنهج الفيلولوجي الدقيق. ثم لاتزال هناك حاجة إلى معاجم للمفردات الاصطلاحية لدى كل

هؤلاء الفلاسفة، بل إن رجلا مثل ابن خلدون لا يمكن فهمه إلا بعد وضع معجم للمصطلحات الخاصة التي استعملها وانفرد أحيانا بمعاني خاصة به لهذه المفردات. وبهذه المناسبة هل هناك فضيحة أكبر من أن مقدمة ابن خلدون لم تنشر بعد نشرة نقدية كاملة منذ أن نشرها لأول مرة كواتمير سنة 1858؟ ومع ذلك ففي أحد المؤتمرات ـ وما أكثرها! ـ كانت التوصية الأولى هي تحقيق نشرة نقدية كاملة للمقدمة. وما زعمه البعض أن محمد بن تاويت الطنجي رحمه الله أعد مثل هذه النشرة هو أكذوبة من الاكاذيب وإلا فإنني أتحدى أي إنسان أن ينشر تلك النشرة، على افتراض أنها موجودة.. هذا فضلا عن النصوص المفقودة والتي توجد لها ترجمات لاتينية. وهذه الحالة صارخة بالنسبة لابن رشد لأن 90٪ من انتاجه مفقود في العربية وموجود في اللاتينية والعبرية. فلابد ذات يوم من ترجمتها بالعربية إلى أن تكشف الصدفة عن مخطوطات عربية لاتزال مفقودة لحد الآن. وهذا ينطبق أيضا على الفارابي إلى حد قليل وعلى أهل العلم العرب الذين توجد لبعض مؤلفاتهم ترجمات إلى اللاتينية (في الفلك والفيزياء والطب الخ..) بينما فقدت أصولها العربية. لكن ربما كان الميدان الاوسع في هذا الباب هو كتب المنطق وكتب علم الكلام. فعدد المخطوطات غير المنشورة منها يعد بالمئات إن لم يكن بالآلاف. هناك مجال واسع جدا لتحقيق المخطوطات في هذه الميادين: الفلسفة بكل فروعها وعلم الكلام والعلوم الطبيعية والفيزيائية والفلكية والطبية..

أما عن تمويل هذه المشروعات فالأموال العربية في دول الخليج لا تعد ولا تحصى، ولكنها مع الاسف تضيع إما في الندوات والحفلات والمؤتمرات أو في جيوب النصابين والدجالين والمتاجرين بالاسلام. ومن المحزن حقا أن نضيع كل هذه الأموال سدى وعبثاً، بينما ينفق على تحقيق التراث العربي من لا ينتسبون إلى الاسلام ولا إلى العروبة، بل هم بالعكس في الطرف الآخر.

وأما الميدان الثاني فهو تاريخ الفلسفة في أوروبا وهو أيضا يحتاج إلى الكثير من الانتاج سواء بالترجمة أو بالتأليف. وإلا فهل هناك أيأس من هذا الوضع وهو أن تسعة أعشار مؤلفات كبار الأوروبيين في العصر الحديث لم تترجم إلى العربية لحد الآن، ناهيك بأن تجد أبحاثا ودراسات تدور حول هؤلاء الفلاسفة أو مذاهبهم وأفكارهم، في حين أن القارىء الفرنسي أو الانجليزي أو الايطالي يجد الغالبية العظمى من مؤلفات هؤلاء مترجمة إلى لغتهم. هذا بينما

كان القارىء العربي في القرنين الثالث والرابع للهجرة يجد جل مؤلفات الفلاسفة اليونانيين مترجمة مرفورة أمامه. ولا محل للاحتجاج بأن الكثير يعرفون لغات أجنبية. فأولا هذا غير صحيح، خصوصا في الجيل الحالي وما سيتلوه حيث يقل جدا من يتقنون لغة أجنبية فضلا عن عدة لغات. وحتى إن أتقن لغة واحدة منها فإن الاسهل عليه أن يقرأ هذه المؤلفات بلغته العربية من أن يقرأها بلغات أجنبية. أما التأليف في هذا الباب فيجب أن يكون موزعا بين اللغة العربية ولغة أخرى أجنبية يتقنها الباحث أو الاستاذ حتى يتيسر الاطلاع عليها لغير العرب، فيكون الاسهام في التراث العالمي الانساني من جانب العقول العربية خصوصا وأن أحدا من الأوروبيين ممن يعرفون العربية لا يترجم الابحاث التي تكتب بالعربية، اللهم إلا في أحوال شاذة ولأسباب في الغالب لا علاقة لها بالعلم (سياسية أو ايديولوجية).

وفي الميدان الأول الذي ذكرت وهو التأليف الشخصي فإن ما يحكمه هو الموهبة الذاتية مع الجد في العلم والتحصيل...

□ هل تعمل أنت شخصيا على قيام فلسفة عربية معاصرة؟

■ ع.ب: ليس للفلسفة وطن ولا جنسية تنتسب إليها لأن الفلسفة بحث في الحقيقة والوجود والحياة ابتغاء تكوين نظرة عقلية في الحياة وفي الوجود وفي الكون وفي مكان الانسان في الكون، أيا كان هذا الانسان وإلى أي جنس انتسب وبأي لغة تكلم. ولهذا فإن من الجهل الفاضح أن نتكلم عن الفلسفة منسوبة إلى قوم، اللهم إلا من باب العلامات الموجزة الرمزية عندما نقول مثلا فلسفة يونانية. فإن أرسطو أو افلاطون لم يضعا فلسفتيهما على أي أساس قومي أو لغوي بل أرادا البحث في حقيقة الوجود والكون والانسان بوجه عام. ويترتب عن هذا أنه لا معنى للتحدث عن فلسفة عربية، بل يجب التحدث عن فلسفة فقط. ومن هنا فإن أي عربي يشتغل بالفلسفة ويريد أن ينشيء مذهبا أو أن يسهم فيها بإسهام أصيل يجب أن يتصور الفلسفة بهذا المعنى المطلق الكلي غير المنتسب إلى جنس أو لغة أو قومية. وهكذا اعتبر ما قمت به من إسهام في الفلسفة الوجودية إسهاما في الفلسفة على وجه الاطلاق أي الفلسفة «وبس».

إ . م . شيرون

فيلسوف التفسخات

تقديم

ولد إ. م. شيرون سنة 1911 برازيناري في رومانيا، وهو ابن لراهب أورثذوكسي. من 1920 إلى 1928 كان تلميذا في ثانوية سيبيو، ثم طالبا في كلية الفلسفة ببوخاريست من 1929 إلى 1932. حصل على ديبلوم جامعي حول برجسون وألف خمسة كتب باللغة الرومانية. وبعد حصوله على منحة من المعهد الفرنسي ببوخاريست، أتى إلى باريس سنة 1937 حيث لازال يعيش إلى الآن، من دون أن يمارس مهنة محددة اللهم إلا الكتابة التي ينفي عنها صفة المهنية.

يعيش هذا المفكر الاصيل حياة زهد وخلوة في قلب باريس وفي حيها اللاتيني الصاخب بالذات. إنه منذ إقامته في هذه المدينة حيث عرف قساوة الفقر والغربة كان دائما يهرب من أضواء وسائل الاعلام بكل أصنافها ومن كل ما من شأنه أن يشوش على عزلته ومجالساته اليومية المتجددة لمفكرين مبدعين محبّبين لديه، أمثال ايكهارت ونيتشه ودوستويفسكي وهولدرلين وريلكه وغيرهم ممن عاشوا في زمن الفكر يواجهون القضايا القصوى ويجربون المطلق والممكن.

يرفض شيرون أن يصنف نفسه في أي مدرسة أو حومة فلسفية بعينها، لاسيما وأنه يعادي الفلسفات النسقية ويتحفظ من الانتماء والالتزام. ولكن إذا كان لابد من أن نبحث له عن موطن إقامة وتحرك، قلنا بأن هذا الموطن يشبه من وجوه الموطن الوجودي من حيث المقولات والمناخ العام. غير أن مفكرنا، حتى بين الوجوديين، نراه يختص بهوية متميزة لا تخلو من مفارقات. فهو من جهة وجودي متصوف قريب إلى كيركجور،ولكن من غير عقيدة دينية أو إيمان بالله، كما أنه من جهة أخرى يكتب ليس لبناء مذهب أو تعزيز آخر أو محبة في الكتابة نفسها، بل فقط قصد الشفاء من مرض الحياة كقدر وعصاب انحصاري. .

تصوف بدون الاه وكتابة للاستشفاء: بهذه الكلمات يمكن وصف وجودية شيرون التي تريد بجرأة واقتضاب أن تقول شيئا ما عن الانسان في الزمان وخارج مقولتي التفاؤل والتشاؤم، أي داخل حدود الوجود القصوى وبمعية توتراته وتناقضاته. ولعل ما يبقي لشيرون نوعا من التعلق بالاشياء ويحول دون إتمام اليأس والانفصال هو، كما عبر عنه في كتابه الأخير اعترافات ولعنات: «هذا الظمأ الموروث عن أجداد دفعوا بفضولهم في أن يوجدوا إلى حد العار».

أما زبدة هذه الوجودية فقد اختار لها صاحبها أسلوبا جديرا بهمومها و«لياليها البيضاء»، إنه أسلوب المقطع أو الشذرة والنص الطليق، وهو أسلوب معفى من كل ضرائب الطبخ والتحليل ولا يلزم أحدا بهزاته وعواقبه إلا من باب التواطؤ الوجداني والتطوع الارادي. وحين يتيسر تحقيق هذين الشرطين نكون قد دخلنا عالما فكريا لا أثر فيه لثقالة المعجم الفلسفي ولا للغنائية الشعرية أو النثر المفخم المتأنق، بل كل النصوص فيه محكومة فقط بتدفقات مقطعية لا تروم إلا الكلمة المواتية اللازمة والبلاغة المقتصدة المصادمة. . .

لعلنا نفعل خيرا إن نحن قدمنا بعض الفقرات من كتابة شيرون منقولة إلى العربية حتى نتلمس إلى حد ما الارضية الفكرية الابداعية التي ينزع إليها وبتحرك فيها.

تفسير التردي

كل منا ازداد بقدر من النقاوة المقدر لها أن تفسدها المتاجرة مع الناس،

التي هي خطيئة في حق الغربة. فكل منا يفعل المستحيل حتى لا يرتد إلى نفسه، والآخر ليس قدرا بل اغراء نحو التردي . . . عاجزين عن الاحتفاظ بأيدينا نقية وقلوبنا خالصة، فإننا نتدنس بالعرق الغيري ونتمرغ في وحل الاجماع، متعطشين للتقزز، متحمسين للنتانة. وحين نحلم ببحار متحولة إلى ماء مبارك، يكون أوان ارتمائنا فيها قد فات فيحول فسادنا العميق جدا دون غرقنا فيها: العالم قد غزا عزلتنا؛ وآثار الآخرين علينا صارت لا تقبل المحو.

في سلم المخلوقات، وحده الانسان يلهم النفور المتواصل. النفور الذي توحي به الدابة نفور عابر، إذ أنه لا ينضج أبدا في الفكر، في حين أن أمثالنا يسكنون أفكارنا ويتسربون في آلية انفصالنا عن العالم لتثبيتنا في نظام الرفض واللاانخراط، نظامنا. وبعد كل محاورة تدل رقتها لوحدها على مستوى حضارة، لماذا يستحيل التؤسف على الصحراء وان نغبط النباتات أو منولوجات عالم الحيوان اللامتناهية.

إذا كنا بكل كلمة نحقق نصرا على العدم، فلكي نحسن تلقي سلطانه، اننا نموت بمقدار الكلمات التي نرمي بها من حولنا. . . والذين يتكلمون ليست لهم أسرار، والحال أننا كلنا متكلمون. إننا نخون أنفسنا ونستعرض قلوبنا، كل واحد منا جلاد اللامنطوق، يستميت في هدم الالغاز بدءا بألغازه هو. وإذا ما التقينا بالآخرين، فلكي نحط من قدرنا في سباق نحو الفراغ، أي إما بتبادل الافكار وبالاعترافات أو بالمؤامرات. إن الفضول لم يثر السقوط الاول فحسب وإنما أيضا كبوات كل الايام العديدة. فليست الحياة سوى هذا التلهف للسقوط وتعهير توحدات الروح البكر بالمحاورة التي هي النفي السرمدي واليومي للجنة. وقد لا يكون على الانسان أن ينصت إلا لنفسه في شطح لا منقطع وللكلمة اللامبلغة وأن لا يصنع إلا كلمات لصمته الذاتي وموافقات تلم بها حسراته وحدها، الا أن الانسان هو ذلك الثرثار الكوني الذي يتكلم باسم الآخرين، فأناه يحب الجمع والذي يتكلم باسم الآخرين هو دائما دجال، فالسياسيون والاصلاحيون وكل الذين يتحيزون لذريعة جماعية غشاشون كذب الفنان وحده ليس كليا، بما انه لا يبتدع الا لنفسه. وخارج الركون الى اللاتواصل والتأرجح وسط انفعالاتنا الصماء، ليست الحياة إلا رجة في مدى لا عناوين فيه، وليس الكون الا هندسة مصابة بالصرع. . .

دوار التاريخ:

-1-

الأحداث ان هي إلا سرطان الزمان.

-2-

من آيات التطور أن بروميثيوس في أيامنا لن يكون سوى نائب في المعارضة.

-3-

إن ساعة الجريمة لا تدق في نفس الوقت لكل الشعوب. هكذا يكون دوام التاريخ.

-4-

أحب هذه الشعوب من المنجمين، من كلدانيين وآشوريين وما قبل كولامبيين، وكلهم اصابهم الافلاس في التاريخ بحكم ميلهم إلى السماء.

-5-

انتظروا مرور بعض الأجيال الأخرى، لتروا أن الضحك، المقصور على بعض المريدين، سيصبح كالشطح من قبيل المستحيل.

-6-

تنطفىء أمة حين تعجز عن التأثر بأجواق البواقين: الانحطاط هو موت الغيطة.

أقيسة المرارة

أن يغير كاتب لغته معناه، أن يكتب رسالة حب مستعينا بالقاموس.

* * *

لا يلزم أبدا أن نطلب من اللغة بذل مجهود يخل بطاقاتها الطبيعية ولا أن نرغمها في كل حال على إعطاء أقصى ما عندها. علينا أن نتجنب المزايدة بالكلمات، مخافة أن تصير عاجزة عن جر ثقل المعنى وهي في حالة إنهاك.

* * *

داخل لغة مستعارة نكون واعين بالكلمات، إنها لا توجد فينا بل خارجنا. وهذا الفارق بيننا وبين وسيلة تعبيرنا يفسر لماذا يصعب أو يستحيل أن يكون المرء شاعرا في لغة غير لغته. فكيف يمكن استخلاص مادة كلمات

ليست متجذرة فينا؟ إن الوافد الجديد يحيا على سطح الكلمة، فلا يقدر داخل لغة تعلمها متأخرا أن يترجم هذا الاحتضار الجوفي الذي ينحدر منه الشعر.

اعترافات ولعنات

الأعمال

دار جاليمار

مختصر التفسخ	Précis de Décomposition (1949)
أقيسة المرارة	Syllogismes de l'Amertume (1952)
إغراء الوجود	La Tentation d'exister (1956)
التاريخ والطوبى	Histoire et Utopie (1960)
السقوط في الزمان	La chute dans le temps (1964)
الشيطان الرجيم	Le mauvais Démiurge (1969)
حول عائق أن نولد	De L'inconvénient d'être né (1973)
تمزق	Ecartèlement (1979)
تمارين في الاعجاب	Exercices d'admiration (1986)
اعترافات ولعنات	Aveux et anathèmes (1987)

دار فاتامورجانا

في الفكر الرجعي	Essai sur la pensée réactionnaire (1977)

دار الهيرن

فاليري أمام أصنامه	Valéry face à ses idoles (1970)
دموع وقديسون	Des larmes et des saints (1987)

□ نريـد ان نشير في كتاباتك الى المقاطع الأكثر قوة وجذبا، فنـأخـذ في الاشـارة اليهـا كلهـا. قد نقـول عنك ما تقوله عن بوذا وشوبنهاور بأننا لا نقرأك «من دون أن نمضغ الوردي». . .

■ ا.م. شيرون: ما تعنيه قصة مضغ الوردي هو أن هذين المفكرين اللذين تذكرهما يذهبان بالتجربة الانسانية الى أبعادها القصوى؛ وهنا يحدث رد فعل، أي نوع من الدفاع عن الذات. فبدل مضغ السواد أو الانهيار (إذ الرؤيا البوذية، كما الشأن عند شوبنهاور، موهنة، كما يعتقد)، بدل الغور في اليأس، نعرف نوعا من النشوة المتولدة عن التأملات الصارمة حول الحياة وكل شيء. ما نسميه تشاؤما إن هو الا طريقة تعين على الحياة. . . قرأت كثيرا في الأدب المتشائم وأؤكد لك أنه ساعدني على أن أحيا بدل أن أنهار. وبالعكس، إنها الكتب المتفائلة حتى الغباء هي التي تبعث على الحزن والوهن. ولربما في هذا الجواب تكمن عناصر ما تسميه بالقوة والجذب في كتاباتي.

□ ألا تجد لذة في سعيك إلى إقامة جينيالوجيا التدهور والتفسخ؟

■ ش: لذة؟ لا، بل مجرد نشوة. الا أن سؤالك جد دقيق، اذ أن كل فضح تصحبه نشوة، وكل نفي لهو مغامرة. الذين يعيبون علي كوني مبطلا، أدعوهم الى أن يحاولوا فقط، هم أيضا، أن ينفوا، ليدركوا أن الامر ليس هينا ولا من البساطة كما يتصورون. في كل ممارسة فكرية أو عملية حادة تحصل بالطبع نشوة ما، فلو كان النفي قبيحا ومنفرّا لأعرض عنه الناس وتجنبوه.

□ **نصوصك تطفح بالتشاؤم أو قل بسوء استقبال للحياة. فما الداعي الى تبرير مناخها الانهياري الذي يقوم في تلك النصوص كقيمة أو كقاعدة تتأكد بضدها نفسه؟**

■ ش: كل منا مقدر لرؤيا في الوجود. لكن يلزم أن نضيف أن في كل أمر درجاتٍ حرارة وكثافة. وما هو أساسي هو التوتر والديمومة. منذ شبابي، لاأرى الاشياء الا كما أصفها في كتاباتي، ولو أن هذه الكتابات لا تعبر عن كل شيء بحكم أني لا أكتب الا حينما أكون حقا تحت تأثير ضغط داخلي. وهذا ما يفسر طابعها الرتيب الاحادي الوتر. فتلك الكتابات ليست عندي سوى محاولات للتحرر مما يخنقني ويثقل كاهلي. اني لا أكتب للتعبير عن فكرة أو تحديد موقف، فهذا آخر همومي، وإنما فقط من أجل استشفائي. ويتوجب علي الاعتراف بأن كتبي قد أعانتني كثيرا على الحياة، بما أنها كانت مستودع ما سعيت إلى التخلص منه. وعلى العموم، هذا السعي الى الشفاء قد حالفني فيه إلى حد ما نوع من التوفيق بحجة أني لم أقدم على إلغاء نفسي بنفسي. وما أغاثني حقا هو كوني لم أستر أحوالي ولم أحاول تجميلها، الخ. لهذا، نظريتي في الكتابة ليست أدبية، بل استشفائية... الكتابة من أجل الكتابة، لا معنى لها عندي. يجب أن نكتب لكي تبحث الذات في تقديم الدعم لنفسها، مادام أن هذا الدعم لا يمكن أن يأتيها من غيرها. وهنا قد تكمن مهمة الكاتب الحقة. أما الانسان المكتمل الاتزان فما حاجته الى الكتابة، وماذا يمكنه أن يقول؟

يلزم الاعتراف بأن هذه النظرية ذاتية جدا. فلو قُدِّر لي أن أكتب مستقبلا كتابا آخر لسميته: «هذا الأنا الملعون». وأساسا، كل ما كتبته يدور حول هذا الموضوع... غير أنه لا يحسن الاعتقاد بأن كل ما أكتبه هو ذاتي فحسب. إن الأحاسيس والضوائق التي أصفها لمن شأنها أن تعاش من طرف كل الناس، وبالتالي أن تتجاوز الدائرة الفردية الخالصة. أعتقد أننا لا نكون

شموليين الا بالذهاب الى عمق الأنا. فبقدر ما ننكب على الذات، بقدر ما نعمق ونتجاوز ذواتنا. قد تضحو الصرخة الاكثر فردية هي الصرخة الاكثر شمولية. بالتالي، لايلزم إرجاع الأحوال التي أكتب عنها إلى مادة ذاتية صرفة عديمة الدلالة والموضوعية. إننا نتعلم الشيء الكثير من أدب الاعتراف، وربما أكثر مما نتعلمه من وصف نكرة لاشخصي. لهذا أحب كل ما هو مباشر وكل ما هو شخصي. والآن ـ وليس بسبب تقدمي في السن ـ أقرأ بالخصوص السير الذاتية، والبيوغرافيات أيضا، من أجل الاشهادات. وما يهمني فيها هو الانسان مع نفسه والمأساة الباطنية...

□ **لو كان لك الاختيار بين هيجل وكيركجور، لوقفت إلى جانب هذا الأخير...**

■ ش: صحيح ولا شك. عندي أن هيجل فيلسوف ضخم، ولكن هذه قضية أخرى. أتفق مع كيركجورد حينما يعرف يوسف كمفكر خصوصي. ولشد ما تغريني هذه العبارة، لاسيما وأني اعتبر نفسي تلميذا بعيدا ليوسف..

□ **لا يصح اذن دفع هيجل الى الوجودية، اعتمادا على فصل «الوعي الشقي» في ظاهرية الروح.**

■ ش: من الممكن دفع هيجل الى جانب الوجودية، بما أنه عالج قضايا كثيرة جدا، ونستطيع أن نجد عنده ما نريد. إلا أن نهجه الفكري الذي يلزم اعتباره يجعل منه فيلسوفا ذا اتجاه مثالي مطلق، ما أبعده عن مفكرين كباسكال ونيتشه.

□ **إذن يكاد هيجل يفقد كل فائدة في طريقك الفكري؟**

■ ش: ما عدا أيام كنت طالبا في بوخاريست، حيث قمت بعمل أطروحة حول النظرية الجمالية عند هيجل. لقد قمت بدراسات فلسفية جدية دفعتني الى الاهتمام بالانساق الميتافيزيقية الكبرى. لكن مجرد ما انتهيت من تلك الدراسات شعرت بعدم جدواها بالنسبة إليَّ أنا. وأستثني طبعا المجال الذهني الخالص ـ فباسكال ويوسف أفاداني أكثر بكثير من الميتافيزيقيا الالمانية كلها. أما الرومانسية الالمانية على العكس فقد علمتني الشيء الكثير. واذن فحكم مزاجي أظل معارضا للبناءات النسقية الكبرى...

□ التشاؤم المتسيّد يظهر عندك من فرط الذكاء والوعي. فعندما ينعدم فيه هذا الشرط مع اخرين، ألا يصير مجرد مزايدة، بل احتيال؟

■ ش: إني قلما أستعمل كلمة تشاؤم التي تتحول عند البعض إلى مقولة تصنيفية اعتباطية. ما هناك هو فكر يندفع من دون أن يهتم بالنتائج العملية. بعد هذا يقال لك بأن ما كتبته يدفع الناس إلى اليأس أو إلى الانتحار. لكن حينها أكتب، لا أفكر في العواقب والمضاعفات. ورغم أن طريقتي في النظر الى الاشياء قد تؤلم، إلا أنني أؤكد لك أن كثيراً ممن قرأوا لي استمدوا من كتاباتي قوة ما وحتى شيئا من الشجاعة. لقد اتهمت بأني أناصر الانتحار. وموقفي هو فقط أننا لا نستطيع أن نعيش إلا بفكرة الانتحار، لأن الحياة إذا ما حللناها عن كثب تتفسخ وتتناثر ولا تعقل. غير أن فكرة إمكانية التخلص منها وتطليقها متى شئنا لهي فكرة منقذة. بالتالي، فكرة الانتحار، بدل أن توهنكم وتتلفكم، فانها تنقذكم. ومن دون تلك الفكرة لكنت دوما مقبلا على قتل نفسي. خلافا لما يعُتقد، تتسم فكرة الانتحار بطاقة محفزة تعطي للمرء حق تقرير المصير أمام تداعي الواقع وخداعاته.

عيب المسيحية كان هو الطعن في تلك الفكرة. وهذا ما فعلته كل الديانات، بما فيها البوذية. أما أنا فإني أؤيد نوعا من بيداغوجيا الانتحار، يمكن التحدث عنها في المدارس من أجل قصد ردعي، ولكن ليس أبدا بعبارات الجرم والتذنيب.

□ خارج أو فوق ثنائية التفاؤل والتشاؤم يظهر أنك في نصوصك تكلف نفسك بمهمة «الترقيع فيما يستحيل علاجه»، ولكن على حساب أي اقصاءات وأي إلغاءات؟ وبعبارة أخرى ماذا تفعل بأفراح الوجود، كبيرة كانت أم صغيرة؟

■ ش: مشكل الإعراض أو التخلي له طابع جد معقد. لكن ما يمكن أن أقوله هو أنني تباهيت طويلا بكوني بوذيا. إلا أني أدركت بعد فترة ما وجه الزيف في ادعائي، بما اني كنت، كباقي جمهرة الناس، عاجزا عن الإعراض والعدول، وبالتالي عن أن أكون بوذيا. فالحضارة الغربية التي أنتمي اليها جزئيا تبطل كل قدرة على الزهد في الاشياء، وذلك بسبب تفشي وسواس الأنا الذي تبحث البوذية بالضبط عن تجاوزه، أو قل تحطيمه. في فرنسا وألمانيا

صارت البوذية موضة بحيث يدعي الناس انتماءهم اليها من غير أن يغير ذلك من نمط حياتهم ومجراها. بيد أن البوذية ليست شيئا إن كانت لا تعاش. فيمكن إعمال الغش والتحايل مع المسيحية، ولكن ليس مع الفلسفة والتجربة البوذيتين. . . للإجابة اذن عن سؤالك أقول لا أستطيع أن أتخلى أو أن أمارس الزهد حقا.

□ بالنسبة لجيلك الذي طعن في كتابك أقيسة المرارة، هل أنت شيطان رجيم؟

■ ش: لنقل بأن في الجيل الذي عاش عبادة سارتر لم يكن لي أي وجود فعلي. ففي الأوساط الثقافية التي كانت متأثرة بنظرية الالتزام ولا تؤمن إلا بالتاريخ والديالكتيك، لم يكن لي وزن يذكر. . .

□ ومع ذلك فإن ذلك الجيل قد عرف «الشعور التراجيدي بالحياة»، أو الحرب والستالينية.

■ ش: نعم، ولكن كل ذلك لم يمنعهم من الاعتقاد في التاريخ ولا من الاستمرار في القول بغائيته ومعناه. . . بالتالي، كل ما كنت أكتبه في تلك الحقبة كان يبدو مجرد توهمات عاطلة، ان لم أقل عبثية.

لم تأخذ كتاباتي في الظهور الا حينما دخلنا في زمن خيبة تاريخية كبرى، تتعدى نطاق المسألة السياسية الصرفة، المتعلقة بالماركسية، زمن بدأنا نسيء فيه الثقة بالتاريخ نفسه، أي بهذا المأزق اللامتناهي. فكون التاريخ له مجرى لا يدل على أن له معنى أو عبرا، كما تدعي الماركسية. وفي هذا المقام، رغم أني لست مسيحيا، أفضل كثيرا لرؤيا المسيحية التي ترى معنى التاريخ في «يوم الحساب»، وتذهب الى أن أمير لعالم هو الشيطان، وأن المسيح هو منقذ عاجز عن تغيير مجرى التاريخ والقضاء على الشر في الدنيا. ويظهر أن الأشياء كما هي وكما نعيشها تعطي الحق لتلك الرؤيا التراجيدية. . .

□ بخصوص حيتك الثقافية نقرأ مثلا في تقديم كتابك مختصر التفسخ: أنك كنت في البداية برجسونيا. فهل قمت بتحولك الى نيتشه بفضل برجسون أم ضده.

■ ش: لا هذا الاحتمال ولا ذاك. برجسون الذي أعددت حوله رسالة

لنيل ديبلوم لم يكن موضوع عشقي ولم أكن بالتالي بحاجة اليه للتعرف على نيتشه.

□ أما هذا الأخير فقد كان له عندك شأن كبير؟

■ ش: نعم ولكن ككاتب أكثر منه كفيلسوف. أهمني فيه جانبه كأخلاقي متأثر بالفرنسيين، وكذلك أسلوبه العدواني ونبرة فكره التراجيدية. الا أنني أعرض عن كبريائه المفرط الأخرق الذي يطبع انفجاراته الهاذية التبشيرية.

هناك ناقد قال إن مهمة نيتشه كمُنت في تجاوز شوبنهاور، وأني لا أبحث، أنا، إلا عن العودة إلى هذا الأخير. وهذا صحيح بمعنى ما، غير أن المؤلف الذي أثر في أكثر من سواه هو ديستويفسكي.

□ وكذلك الأدب الصوفي، فعند قراءة نصوصك، نتبين أننا بمحضر صوفي ملحد (athée).

■ ش: حقا، إني صوفي فاشل (raté)!

□ قلت: ملحد.

■ ش. إن شئت، فأنا كلاهما معا. حين كان عمري ستة وعشرين عاما، كتبت مؤلفا بالرومانية حول التصوف والقداسة، وهو خليط غريب مضلّ ونتاج تجربة صوفية فاشلة كان علي بعدها إما أن أذهب الى دير أو أن أكون ما أنا عليه الآنَ... وفي ذلك العهد كنت جد متأثر بالتصوف الألماني، وأيضا بالشعراء الالمان، وخصوصا بريلك صاحب كتاب اعترافات أثر فيّ كثيرا، وهو دفاتر مالت لوريدس بريج. ويبدأ هكذا، متحدثا عن باريس: «هاهنا اذن يأتي الناس ليعيشوا؟ قد أميل بالأحرى الى القول بأننا نموت هنا.» وبعد مجيئي الى باريس سنة 1937، نشرت مقالا عن المؤلف المذكور في جريدة رومانية حيث قاسمت ريلك نظرته المأتمية اليائسة عن باريس. وبالطبع فقد أثار مقالي غضب كثير من الناس.

أرجع الى سؤالك لأكرر نفس الاعتراض الذي عبرت عنه لناقد سويسري كتب ذات يوم أن مؤلفاتي كلها تصوف، وأؤكد أني عن عجز لست من المتصوفين رغم كوني أقرأ لهم وأتعاطف معهم.

□ **مسرح صديقك ومواطنك إينسكو يقدم الانسان تحت علامة العبث والقرزمية، ويظهر أنه يكذب نظرية الانسان المتفوق لنيتشه ويسخر منها. فهل تشاطره نفس الفكرة؟**

■ ش : بالتأكيد نعم! يربطني بإينسكو شبه كبير. وهو، رغم كونه يائسا وتعسا، إنسان ذو هزل كثير. ما يقوله عن خرافة الانسان المتفوق يبدو لي صواباً، ذلك لأن الانسان ظاهرة فاشلة لا يمكن لمغامرته أن تنتهي بخير. وقد أميل إلى الاعتقاد أن الانسانية ستنتهي إلى ما دون الانسان. وهذه النهاية أو هذا المستقبل البعيد، كم هو حزين وبئيس بالفعل! ، لقد أخطأ نيتشيه حين لم يدرك أن الانسان فات أن أعطى أحسن ما عنده. طبعا، سيسترسل هذا الانسان في وضع اختراعات عجيبة، لكن على الصعيد الفكري أو الروحي لن يقوم في أحسن الأحوال إلا بتكرار ما أنتجه. أبدا لن يقدم العالم صوفيين من الصنف الذي وجد من قبل. والشعر وأيضا الموسيقى، كل هذا يقوم وراءنا. طبعا لازالت هناك أشياء كثيرة ستحدث، ولكن ليس بهذا ولا هكذا يتوصل الانسان إلى التفوق والتعالي. لقد بدأ الناس يشعرون بأن المغامرة الانسانية لا يمكن أن تؤول إلا إلى الانهيار، ولربما من هنا تأتي أهميتها. والمستقبل لم يعد سوى كلمة عقيمة لا تثير اندفاعاً ولا تحمساً.

□ **حسب معاينتك للمستقبل، الماركسية، بالتجرد عن نماذجها وتحقيقاتها الحسية، قد لا تكون في آخر المطاف إلا طوبى أو نيلا من سيادة الوعي الناضج؟**

■ ش : كانت الماركسية ولازالت طوبى. إلا أنها أكثر من ذلك، من حيث أنها تمثل لجماهير كاملة صنفا من الديانة. ومن الواضح أنها لم تنتصر في العالم المسيحي إلا لأن المسيحية كانت في حالة تصدع وأفول. . .

□ **يظهر إذن أنك تجعل منها مجرد رؤيا للعالم أو ديانة.**

■ ش : قد تكون أكثر من ذلك. غير أني أريد التأكيد على العنصر الذي يفسر حقا نجاحها الساحق وديمومتها، وكذلك كونها ما انفكت تلعب دورا أساسيا في مصير العالم، رغم اخفاقاتها هنا وهناك. وقد أزعم اننا كلنا، عن وعي أو لا وعي، ماركسيون. فالعمال والبورجوازيون، كما ألاحظ كثيرا، يستعملون في غالب الأحيان المقولات ذات الصنف الماركسي. . . استنزاف

الماركسية مسجل في أفقها البعيد، غير انه لن يحدث الا بعد أن تجوب أطراف العالم وتبرهن على أن أي بلد لا يستطيع ادعاء تجنبها.

□ لكن أين ترصد بذور اضمحلال الماركسية الضروري وإن بعُد أجله؟

■ ش: مصيبة الماركسية أنها تعِد بأكثر مما يمكن أن تعطيه. لهذا كثيرون هم الماركسيون الذين تخيب آمالهم. والخيبة، من جهة أخرى، هي الترجمة التامة للمعرفة. فأن تكون واعيا معناه أن تكون خائبا. وكل انسان واع ينتمي الى نظام أو دين مًا يعرف الخيبة في يوم أو آخر...

□ الأسلوب المقطعي الذي تتبناه ويظهر أنك تهواه، هل هو اختيارك الحر في الكتابة، أم هو طريقة للافلات من الاكراهات التي يفرضها كل فكر فلسفي نسقي صارم؟

■ ش: القضية بالنسبة لي بسيطة. بعد كتابي **مختصر التفسخ**، لم يعد اختيار الكتابة الشذرية يعبر الا عن نفور من التحليل والبرهنة، الخ. انه عبارة عن تنازل ليس أكثر ولا أقل. وفي الاخير استقر ذوقي في هذا الشكل التعبيري الذي يتيح للمرء أن يترجم عن حالات مؤقتة ولحظات انفعالية، واجمالا عن حقائق مؤرخة، جزئية ومتحيزة.

لإجادة الرد على سؤالك أقول بأن الشذرة عندي ليست هي كذلك، أو إن شئت فهي لا تولد أبدا من تلقاء ذاتها. إنها في غالب الأحيان خاتمة تحليل أو فكرة مكتوبة توفر على القارىء عناء خطى الفكر، فلا تعبر الا عن وداع يبثه الفكر. لذا لن تجد أي فيلسوف جدي كأرسطو أو هيجل يكتب شذرات. أما نيتشه فكان يفعل ذلك بسبب مرضه.

□ لكنْ وراءك حول هذه المادة تقليد كامل، من مارك أوريليوس الى بلانشو مرورا بباسكال وجراسيان وشنفور وفاليري وغيرهم.

■ ش: في ما يخصني، حبي للتعبير المرح الخفيف الظل وللاقتضابية والاختصار هو الذي يحدوني الى تبني التقليد الذي تتحدث عنه. وهذا الصنف، عموما، مشكوك فيه تارة ودال طورا، بما أنه يعبر عن الانسان في

لااستمراريته وهشاشته. ثم ما الفائدة من بناء أنسقة لا يفوتها أن تتهاوى وتضمحل؟

أما عن التقليد الذي تذكره، فمارك أوريليوس وباسكال هما حقا ممثلاه الأكثر جدارة، لأن في كتاباتهما طابعا شخصيا حادا ووحدة مقام. وهذا ليس حاصلا عند فاليري الذي خلف رغم ذلك شذرات جميلة جدا. أما جارسيان فانه يهتم كثيرا بالتدليلات. وعلى أي حال فالكتابة الشذرية لا يسعها إلا أن تستمد قوتها من رؤيا خاصة جدا للحياة. . .

□ بما أن الكتابة عندك تقوم على قوة اللحظة والانفعال، فإنها تخاطر بنفسها في التناقض والتكرار. وإن شئت، يمكنني أن أستشهد في نصوصك بأفكار متناقضة أو مكررة.

■ ش: أفضل ألا تفعل ذلك، ما دام أني أوافقك تماما. التناقض ملازم للحياة نفسها، وبالتالي لا أعيره أي انتباه في كتاباتي. أما التكرار، فانه تأكيد وتعبير عن حالة ثابتة أو وسواس. اني من هؤلاء الناس الذين يتلقون الحياة كوسواس.

□ لكن كل انسان حي مسكون بوسواس.

■ ش: نعم، ولكن هناك درجات. فمن الناس من يبدلون وساوسهم كما يبدلون قمصانهم. أما أنا فلا يستحوذ علي الا وسواس واحد لا شريك له.

□ أفهم من هنا لماذا كتبت في مؤلفك إغراء الوجود نصاً كاملاً ضد الرواية، فلا شك عندي أنك لن تكتب أبد شيئا اسمه قصة أو رواية. . .

■ ش: لن أفعل ذلك وإن هددتني برصاص المسدس. إني في تمام العجز عن كتابة رواية، أي أن أتصور عقدا وأخلق شخصيات، وأن أصف وأكثف، الخ. . .

□ هل أنت مسرور من كونك أصبحت تستهوي قراء لازال عددهم يتكاثر؟

■ ش: لا، أو قل أني أوثر أن أكون مجهولا بدل أن أُعْرَفَ كثيرا. طبعا

حينما أنشر كتاباتي، فإني أعرض نفسي على العموم. غير أنني أعمل ما في وسعي لكي لا أسقط في حبال شهرة صاخبة، وذلك بتجنب الصحافة ووسائل الاعلام. لهذا بعد مختصر التفسخ الذي تكلم الناس عنه قليلا في البداية، قبلت طيلة ثلاثين سنة أن أكون تقريبا غير موجود. وفي رأيي أن الشهرة ليست شيئا مرغوبا في حد ذاته، وتتحول الى كارثة إن بحث المرء عنها وهو في طور الشباب. ذلك أن قدرا من العزلة ضروري للكاتب المفكر. أضف الى هذا أننا لما نمارس الكتابة مبرمين معها نوعا من التعاقد، فإننا نكتب أولا لأنفسنا.

□ بما أنك لم تعط الالباب فكرك في شكل مقاطع وتفاريق، او بعبارة مدرسية، خاتمات، فاني أتصور أن كل ما كتبته سيبقى.

■ ش: إني من هؤلاء الذين يرون أنه يلزم الاقلال في الكتابة. ورغم أني لم أكتب إلا كتبا قليلة فلن يبقى منها في الأخير إلا بعض الفقرات. وإني لأميل إلى مصادقة ياباني مجنون كان يبعث لي ببرقيات، وأتى لزيارتي من أجل أن يقول بلهجة أخافتني: «أيها السيد، إنك خداع منافق! » فأجبته: «من الممكن ذلك، ولكن كيف؟» فرد علي: «إنك بعد أن كتبت «إننا كلنا في قعر جحيم كل لحظة فيه معجزة»، وجب عليك أن تحجم عن الكتابة وتترك القلم جانباً». أفلا تعترف معي أن اعتراض هذا الأحمق مشروع.

محمد عزيز الحبابي

الفلسفة بين الشخصانية والغدية

تقديم

كما أن الوجودية خرجت من الهيجلية كرد فعل على نسقية هذه الاخيرة وعلى طابعهـا الكلياني، فكذلك الشخصانية في فرنسا التي وضعت لبناتها الاولى على يد شارل رونـوفيي Ch. Renouvier (المتـوفي في 1903). وقد وصفت شخصانية هذا المفكر من طرف الشخصانيين انفسهم، منهم محمد عزيز الحبابي، بأنها انتقادية جديدة وفردانية، مما يوحي بأنها تقوم أساسا على التأملية والمذهبية. والمستخلص من هذا هو الاثبـات المتعلق بالمرجع الكانطي لشخصانية رونوفيي. فرغم أن هذا الاخير ينفي نظرية الشيء في ذاته عند كانط، إلا أنه يسند مذهبه ويقيمه على اساس نقد العقل العملي. ولعل مفتاح هذا المذهب يوجد في مبدأ الامر القطعي الثاني: «اعمل على نحو تعامل به الانسانية في شخصك وفي شخص الآخرين كغاية وليس أبدا كوسيلة».

فهل الشخصانية من حيث الاصل والوظيفة أخلاق أو إتيكا؟ تتأكد مشروعية هذا السؤال عندما ننظر إلى الشخصانية غداة الحرب الكونية الثانية وطيلة الخمسينات والستينات، أي في كتابات إيمانويل مونيي E. Mounier وجان لاكروى J. Lacroix. ويكتب د. الحبـابي عن شخصـانيـة هذين المفكرين الفرنسيين: «هذه الشخصانية ليست نظاما فلسفيا، بل مجموعة التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث»(من الكائن إلى الشخص، ص 97). وتؤكد تقييمات أخرى في هذا الكتاب على الطابع الديني

والاخلاقي المناضل لتلك الشخصانية التي ذهبت إلى حد تبني الاطروحة الحادية العشرة من «أطروحات حول فويرباخ» لكارل ماركس.

بناء على هذه الاثباتات، قد لا نتحرج في اعتبار شخصانية الحبابي أخلاقا، أو إن شئنا فلسفة ذات قصود أخلاقية محركها التجاوز والتخطي، (من الكائن إلى الشخص / من الحريات إلى التحرر من المنغلق إلى المنفتح . . .

بماذا تنفرد هذه الاخلاق الشخصانية عند الحبابي؟

1 ـ ابطالها لفردانية رونوفيي أو للطابع «المونادلوجي» في فلسفته، وذلك قصد التأكيد على التواصل بين الذوات كممارسة لعملية التشخصن أو الانتقال من الكائن إلى الشخص.

2 ـ القول بإمكانية تحديد الشخص، ولكن ضمن صيرورته كتوتر نحو التحرر والتعالي وتجسيد القيم . .

3 ـ إقامة جدلية أسفلها الفرد ومتوسطها الشخص وأعلاها الانسان. انها جدلية تقوم على الزمن الشخصاني الذي ليس زمن الفيزياء ولا زمن «العود الدائم»، بل إنه حقل التجاوز والتحيين والاستباق، أو بكلمة جامعة الحينونة L'en-train de... .

4 ـ اضفاء طابع الواقعية على الشخصانية، بمعنى:

ا ـ إلزامها بالوقوف على عطاءات ونتائج علوم انسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع، إذ أن أي فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التقوقع والتجريد. . .

ب ـ تكليفها بواجب الانكباب على قضايا الانسان المستعصية والالتزام بالبحث في حلها. . .

مسلحا بهذه الشخصانية الواقعية، حاول الحبابي أن يقربها من الاسلام، ليس قصد ايجادها فيه أو توسيع نطاقها لاحتوائه، بل من أجل تلمس حقائق هي من صلب الاسلام وتمت إلى الشخصانية بصلة. وهذه الحقائق تكشف كلها كيف أن هذا الدين سعى إلى تحقيق الشخصية الفردية والشخصية الجماعية معا، وذلك في إطار التوافق اللازم والتكامل الخلاق. فالاسلام أو بالاحرى التحول الاسلامي كان بالنسبة للانسان الجاهلي ضرورة تفرض نفسها وجوديا وسياسيا للحيلولة دون ابتلاعه وتغييبه من طرف إحدى الامبراطوريتين العظميين البيزنطية والفارسية الساسانية. ولما استهدف الدين الجديد تبديد هذا الخطر وبالتالي انقاذ هذا الانسان من منفاه القبلي

وتقوقعه الانعزالي كان عليه أن يجتاز مرحلتين متكاملتين: الاولى نقدية تظهر ما في النظام القبلي من فساد يقوض كيان الفرد وينمي فيه غريزة التعصب والاعتداء، والثانية تأسيسية تفتح لذلك الانسان، بعد أن يسلم، ما يسميه الشخصانيون في لغتهم «افق التشخصن»، أي أفق العمل والاجتهاد وتغيير ما بالنفس وتحقيق الشخصية الفردية والشخصية الحضارية التاريخية. قلنا: يكون ذلك بعد أن يسلم الانسان، أي بعد أن يقول الشهادة فيخرج من عالم الحضور الحيواني المستمر في الطبيعة إلى عالم ادلاء الشهادة والاضطلاع بها، حيث يتسنى له أخذ بعد تجاه نفسه والكون ليتأملها وليعي ذاته بوصفه شاهدا على وجود الله ويعي وجوده كصنع من الاله الخالق. إن الشهادة في الاسلام تعني إذن جوهريا الانتقال من عالم «الكائن الخام» إلى عالم النظام والعقل والشخص الشاهد، فلا غرو أن يقارنها الحبابي بكوجيطو ديكارت من حيث القيمة والوعيية والمعنى الانطلوجي... وعلاوة على ذلك قام الاسلام بموضعة المسلم، أي بجعله شخصا ذا جذور، مسؤولا في علاقات حية وفعلية من جهة مع الله ويباشرها في العبادات، ومن جهة أخرى مع المسلمين ويمارسها في معاملاته معهم... وفي ذلك كل نفس لها ما كسبت وعليها مما اكتسبت ومبتغى الاسلام الاول هو أن يسعى المسلم إلى حفظ هذا التوازن بين الحسي والروحي أو بين دنياه ودينه في إطار مجتمعي قوامه الالتفاف والمحبة والاخاء...

هكذا، حتى لو اقصينا الشخصانية من أفق التفكير كتعبير مستحدث أو وضعناها بين اقواس، فإن الدين الاسلامي، حسب كتاب الحبابي الشخصانية الاسلامية يظل في العمق دينا شخصانيا، نظرا وأفقا...



كتابات الحبابي الغدية، أي طيلة العشر سنوات الاخيرة، قد توحي بأن شخصانيته الواقعية والاسلامية دخلت في صدام مرير مع الواقع العربي الاسلامي بما هو عليه من تفكك وفجاجة وجروحية، وذلك على صعيد المؤسسات كما في المجتمع الكلي. وقد يكون من تبعات هذا الواقع انهاك الفكر أو النزول به إلى استعمال التقية أو الرفض السري، إلا أن الحبابي يأبى على فكره أن يستقيل أو يحال على المعاش. وهكذا نراه في هذه المرحلة الاخيرة يجتهد لا في رصد ذلك الواقع وفهمه فحسب وانما كذلك في استنطاقه والبحث فيه من زاوية المستقبل واستشراف الآتي. ولكأننا به أصبح يوجه للمؤرخين والتراثيين اسئلة قلقة مفادها: يا قوم ما قولكم في حاضرنا وفي ما قد نؤول اليه؟ ما قولكم في مستقبل ماضينا وحاضرنا؟ وعلى ضوء منحنى تاريخنا، ما هي توقعاتكم وتباشيركم وانذاراتكم؟ ويسترسل الفكر الغدوي في صياغة ما يضاهي هذه

الاسئلة ويبلورها، وذلك بوحي من صعوبات العالم الاسلامي والثالث في أن يكون وأن ينزع إلى المناعة والقوة أمام ضغط التحديات الكبرى المحدقة به.

إن هذا التوجه الغدوي الجديد في كتابات الحبابي لا نحصل منه إلا على ترياق تأملي خفيف المفعول، ذلك لأنه، رغم ترهيبه ونواياه الاستنهاضية الطيبة، لا يتسع لشفاء غليل الاخصائيين الاجتماعيين والاقتصاديين أو علماء المستقبل، كما أنه لا يمكنه أن يستوفي شروط الاحاطة العلمية بموضوع شاسع متشعب لا تقدر عليه الاطوابير الباحثين والتقنيين.

□ العجيب عندك هو أنك ظللت تمارس التفكير الفلسفي رغم كل شيء، رغم تهجمات حرفيي العلوم الآلية عليه، ورغم مساومات التاريخانيين ودعواتهم إلى تطليق المطلقات وتعمير المفهوم بالتواريخ والمحسوسات. . . ما هي إذن دواعي أو حجج إصرارك على الوفاء للعقد الفلسفي؟

■ م. ع. الحبابي: ظللت، كما تقول، أمارس التفكير الفلسفي، لماذا؟ لأني ما وجدت بديلا أطمئن إليه ويعطي لحياتي معنى يشعرني بانتسابي لتاريخ متحرك، يصنعني وأسهم في صنعه.

حقا أمارس التفكير الفلسفي، رغم تهجمات حرفيي العلوم الآلية عليه، ذلك لأنه قبل أن يتكون أي علم فإنه يبدأ تأملا ثم بالمنطق ينتظم ويتكيف مع العالم، وهكذا تظهر حاجته إلى الفلسفة. كما أن الفلسفة تعطي للقيم معيارية وتربط بين الافعال وبين المعاني كما تربط بين الغايات. إنها مفتاح الموازين للتقييم والتقويم، رغم معاندة حرفيي العلوم الآلية، ورغم مساومات التاريخانيين.

نعم، إن دعوات هؤلاء وأولئك إلى تطليق المطلقات ليس بدعا من القول. فالانسان يعش في عالم النسبيات، وهو نفسه نسبي، لكن ادعاءهم بضرورة «تعمير المفهوم بالتواريخ والمحسوسات» ادعاء يتنكر للواقع. فالذين يخترعون الآلات، كمستعمليها، يندفعون عن قصد وبإلحاح الرغبات والميول ويتدخل من الارادة والتخيل والتذكر، وليست هذه العمليات «تواريخ» ولا أشياء حشوية يُعمر بها المفهوم، إنما عمليات تتصل بالوجدان، كيفيات تتحرك وتمتزج فتصبح مفاهيم ثم تتكمم وتتحول آلات وأدوات، إنها تطلعات إلى تجاوز المعطيات ونزوع إلى انتصار المشيئة والارادة وتوتر دائم إلى تحقيق انسنة ما هو في الطبيعة مشيأ بالطبيعة. أليست تلك مظاهر وتأشيرات لعالم مثل وتصورات لقيم ليست محسوسة؟ إنه عالم مبادىء بمقتضاها يغير الانسان المحسوسات ويتصرف فيها.

إن الانسان مؤطر تاريخيا، ولكنه هو الذي يصنع التاريخ ثم يكتبه إرضاء ليس لذاكرته فحسب وإنما كذلك لحاجاته إلى الفكر والتأمل.

وتسألني عن دواعي وحجج إصراري على الوفاء للعقد الفلسفي. العقد في هذا المقام تعاقد مع الحياة، ومع الاحياء وهم معرضون للسقوط والتلف. فالتفلسف عمليات منعشة للفكر، والفكر محاور أمين للخير والحسن والحق. إن الوفاء وفاء للقيم الشمولية وللكرامة الانسانية خصوصا في عصر باتت الانسانية فيه مسحوقة ومهانة: الاستعمار القديم والاستعمار الجديد، حروب من أجل مصالح خاصة تخاطر بمستقبل البشر أجمعين، والتجارة الرابحة حقا هي تجارة الاسلحة...

مما سبق، ألا يمكن التأكيد أن الهروب من الفلسفة، وهي تفضح سلبيات عالم عاد إلى السير على رأسه، هروب دون أفق محدد ودخول في أنفاق فكرية لا عمق لها ولا مخارج. رب قائل يقول: ليس هذا فرارا، وإنما «نحيي التراث»، ورب ملاحظ عليه يجيب: والذين يعيشون في الحاضر، من سيحييهم ويكون من آثارهم تراثا؟ ويظل على كل حال من حقنا أن نسأل: من يكسر المسافات التي تفصل شعوبنا عن صنع التاريخ؟ ومن يحل عقدها؟ هل الايديولوجيات التي تدغدغ العواطف وتتغنى بالحماسة قدمت يوما شيئا ما للشعوب؟

من طبيعة الوجود أن يتغير ويغير الموجودات، أما نحن فقد أصبحنا نعاكس التغيير: نفس السياسات، ونفس المواقف، ونفس العبارات وطبعا نفس النتائج. طلاق مع الواقع المعيش، وزواج مع أساطير اختلقناها ولذ لنا العيش فيها. إننا لما نمل كل الملل بعد، فالأمر ليس أمرنا وحدنا، لنا شعوب معذبة ومستلبة، ضحت بحياتها ومنحت دماءها للأوطان فانتزعت منها حرياتها وهمشت تهميشا.

الواقع مر، وأكثر مرارة منه أننا لا نعيه دائما على حقيقته، فالحاضر مآزق متراكمة وتخلف فوق تخلف، أما المحاولات الممكنة فهي بناء المستقبل وتوجيه الجهود ثالثيا وغدويا.

متى سنوحد الصفوف في الداخل؟ وحدة شمال السودان بجنوبه، البعث بين سوريه وعراقييه، نصف اليمن بالنصف الآخر. . . ؟ ومتى السلم بين الجزائر والمغرب؟ الخ . . إني من موطن السؤال، أزرع نقط استفهامات كبيرة، ولكني لا أحصد إلا نقط استفهام أكبر منها، ذلك مصيرنا، فلنجابهه! إذ ذاك سنلتقي بقومنا، ونتجند جميعا.

شيأت حضارة التصنيع شعوبا بكاملها، وأهانت المستضعفين، فافرزت مزاحمات لا تبقي ولا تذر، وحروبا باردة وساخنة. . . تتخبط الليبرالية اليوم في أزمات تتلوها أزمات ومحاولات الاشتراكيات، منذ القرن الماضي، وهي تصارع من أجل الاصلاح باتت هي الأخرى تعاني أزمات مادية ومعنوية. في هذا المناخ المتأزم قامت الوجودية فصاحبتها حالات الكآبة والملل والغثيان والقلق. . . وقامت البرغماتية (الذرائعية) فاظهرت أنها تنمي الشره، وتقوي ثراء الاغنياء دون أن تحل عقد الفقراء الخ. ثم أتت الشخصانية كما قدمها إيمانويل مونيي. إنها معاصرة للأزمات وللحلول التي اقترحت دون أن تجدي نفعا. حاولت الشخصانية الواقعية أن تنعش الضمير والوعي بالاوضاع، وأن تسهم في استعادة الكرامة وخلق تيار يدعو لتساوي الاشخاص وتعاونهم، فمهما توفرت تلك الشروط، تآخى الناس وقضوا على الظلم والعرقية واستغلال القوي للضعيف، وعلى الاستعمار قديمه وجديده، ومن هنا كان التزام الاتجاه الشخصاني الواقعي بقضايا الحرية وبالاستقلال.

اجتذبني هذا الاتجاه أيام كان المغرب يعيش تحت نير الاستعمار والمغاربة

يتجرعون الاهانات وعقد الدونية، فكان الصواب أن نبدأ بتحديد معنى الكينونة ومعنى الشخص، وتحديد الابعاد العميقة والامتدادية للانسان لزعزعة مركب الكمل عند المستعمر ودحض الحجج التي يقيم عليها سيطرته. ولما لم يعد للاستعمار مبررات تمدينية واخلاقية، وبعد أن قضى نحبه، انقلبت المجابهة إلى صراع ضد الاستعمار الجديد. إذ ذاك التزمنا بتحويل «الشخصانية الواقعية» إلى «غدية» خصوصا منذ السنوات العشر الاخيرة. . .

□ حين أتكلم عن وفائك للعقد الفلسفي، فإني أقصد بذلك نزوعك إلى الانطلاق مما أفرزه تاريخ الفلسفة المديد من مزاج وأساليب خصوصية، ولست أعني أنك تنزه الفلاسفة عن المعاطب والعثرات، ولا أنك تداهن أو تهادن في قصة الفلسفة كل المدارس والتيارات. ولا أدل على هذا من أنك، داخل التيار الشخصاني الذي أخترت الانضواء فيه، سلكت مسلك المفكر الناقد اليقظ، بحيث أنك لم تتهاون في التحرر من حلقة الشخصانية الأولى المتمثلة في مؤلفات رونوفيي والتي وصفتها بالانتقادية ـ الجديدة وبالفردانية، أي بقيامها على التأمل المجرد واللاتواصل.

بعد مضي أزيد من ثلاثة عقود على صدور من الكائن إلى الشخص، ماذا يمكنك قوله في الشخصانية من باب إعادة النظر والنقد وحتى النقد الذاتي؟

■ م. ع ح: كل سؤال من اسئلتك يقدم جملة من الاسئلة المتداخلة، لذلك سأتناولها مع فرز بعضها عن بعض.

أولا، إني لا أنزه الفلسفة عن المعاطب والعثرات، ولا اقدس الفلاسفة حتى إداهنهم وأهادنهم، مهما اختلفت اتجاهات المدارس وتنوعت.

بالفعل، ادعى شارل رونوفيي أنه شخصاني وأنه أول من استعمل لفظ «شخصانية» بفرنسا (personnalisme)، ومع ذلك اتخذت منه موقفا صارما لأنه باستثناء المصطلح الجديد، لم يضف شيئا، بل ركز على الفرد، كما هو الحال في الليبرالية، لا على الشخص، أي أنه لم يهتم بما يكون المجتمعات البشرية (التواصل والتعاون والالتزام بمبادىء وقيم مشتركة، وخلق وعي عند كل فرد بكرامته وحرياته وتساويه بالآخر وبكل الآخرين، وتهييء الوعي الجماعي

والذاكرة التاريخية، الخ . . . اتجاه رونوفيي اتجاه فرداني مجرد يشجع على الانانية ولا يقصد تحرير الافراد عساهم يتشخصنون. . .

حقا، ان رونوفيي أول من أعاد إلى الشخص مكانا مرموقا بعد أن خصه برتبة ثانوية كل من هيجل والوضعانيين والسوسيولوجيين، فجعل منه مقولة عليا ومركزا لكل تصور عن العالم، لكنه جعل مفهوم «شخص» «مرادفا لـ«شعور» أي أنه قلصه في عنصر من عناصره. ولم يقف رونوفيي عند هذا الحد، بل حاول كما أسلفنا أن يفصل الشخص عن إحدى مميزاته الاساسية، عن التواصل أي عن الجانب المجتمعي، وأصبح الأشخاص مستقلين عن بعضهم البعض وكأنهم «مونادات» كما عند لابنيز. شخصانية رونوفيي إذن مغايرة تماما للشخصانية الواقعية التي أسهمت فيها.

حقا، لقد مرت سنوات على صدور الطبعة الأولى من الكتاب الذي ألمحت إليه **من الكائن الى الشخص**، إذ أن طبعته الأولى كانت في 1954 ومنذ ذلك العهد حصلت في العالم انقلابات تيئس من مستقبل حضارة التصنيع، ودخلت الانسانية حروبا متسلسلة لا قبل لها بها، ولا يعرف أحد متى ولا كيف ستنتهي . . . في هذا المناخ الجديد باتت الشخصانية الواقعية نفسها متجاوزة ككل المنظومات الفلسفية الأخرى، فجدلية الأزمات تجرف الماضي والحاضر بمفاهيمها وتصوراتها وأسقتها. . فأي جدوى يا ترى في إعادة النظر في الشخصانية الواقعية، أو في النقد، بل حتى في «النقد الذاتي»؟

الماضي يشكل بنية منغلقة ومنتهية، أي شيئا في ذاته، والحاضر يحاصر العالم الثالث الغارق في تخلفه وديونه، ولا وسيلة تمكنه من مقاومة الضياع والتهميش في حضارة التصنيع والتأزم، أما المستقبل فقد يحمل معه حظوظا إذا أحسنا الالتقاء معه وهيأنا الفكر الصالح لمسيرته، ولعل الغدية التي نلوذ بها اليوم من شأنها أن تعمق هذا الوعي المستقبلي الجديد.

□ رأيناك في المرحلة الأخيرة من مسيرتك الفكرية تحاول استنطاق الواقع الحاضر والبحث فيه من زاوية الغد واستشراف الآتي. . لاأدري إن كانت كتاباتك في هذا الحقل الشاسع المتشعب تشفي غليل علماء المستقبل من اجتماعيين واقتصاديين، ولكني أريد فقط أن أطلع على دلالات هذا التحول، أو قل الفضول الفكري عندك، ـ من حيث وظائفه ومراميه.

■ م.ع.ح : ما هي الغدية؟

هذا السؤال في واقعه تساؤل عن جدلية الأزمات الكبرى وقد تفجرت كبركـان لم يكن معـروفـا ولا متـوقعا، فأحرق ومازال يحرق الرطب واليابس والحرث والنسل.

إن الانسان اليوم محكوم عليه بالتفكير في الانقاذ وفي بناء عالم الغد. ما هي الطرق لتحقيق هذا المشروع الضخم في عالمنا الثالث؟

ثلاث ركـائـز ضرورية لا بد لها وأن تدعم الغـدية: تكامل أصناف المعرفة/ توحيد الشعوب الثالثية في فيدرالية أو غيرها/ تكوين نواة داخل العالم الثالث قادرة على نقد النماذج الغربية وصنع نماذج بديلة.

إن المفارقة هي أننا ننتظر الاتجاه المنفذ والتوجيه السليم ممن يبحثون، هم أنفسهم، عن منهج وعن موجه بعد أن لم يجدوا حلولا لا في الليبرالية، ولا في الاشتراكيات. لقد تيقن الجميع، المتقدمون والمتخلفون، أن العالم يعربد ويدور حول نفسه. وفي هذه الشروط يكمن دور الفلسفة الحق في بلورة هذه الأوضاع والاسهام في ما سيكون. أعماقنا في حاجة ماسة الى ترميم، والترميم السليم يقوم على تصميم، والتصميم القويم في حاجة الى اتجاه وتوجيه. كل الأنسقـة الفلسفية وكـل الأخلاقيات لا يبررها إلا بحثها في إعادة الانسانية والكرامة للانسان وفي ترسيخها حاضرا من أجل ضمان المستقبل.

إن الحتمية التـاريخية تدعـو الى توحيد الثالثيين، فبتوحيد الثالثيين في الصراعـات كما وحدت بينهم الآلام والآمال، وبالقطيعة مع النماذج الحالية ذات القـدرات على الضغط في اتخاذ القرارات، يمكن وضع تصميم لحياة إنسانية جديدة ولمصلحة جميع الشعوب. ولن يتم هذا دون شمولية وتساو بين جميع القارات، ذلك ما سيضمن النجاح للمشروع، والضمانة الثانية، هي أن الغرب وعى إخفاق نموذجيته، وأخذ يقدر كامل التقدير عمق فشلها، فمع الزمان، قد يمد أيديه للثالثيين ليقوم الجميع بعمل مشترك يرتبط فيه خلاص طرف بالطرف الآخر.

لن تكـون النـماذج البـديلة الجـديدة إجرائية، إن هي لم تشمل كل الميادين. ألم تشمل النماذج القديمة والحالية جميع الفعاليات البشرية قبل أن

تتعرى وتنسلخ عن المبادىء والقيم البدئية لتبدو للعيان استغلالية وشوفينية واستعمارية؟ لقد اعترفت نخبة الغرب بالافلاس العام، كما اعترفت بعجزها عن معالجته وارتفعت أصوات في الغرب تندد بالأخطار وتحذر من الاستمرار على نفس الخطوط والخطاطات، وبدأ البحث عن البدائل.

إشكالية الثالثيين الآن هي إلى متى سيستمرون قانعين بتخلفهم المريع، لاهثين وراء نماذج حياتية يتبرأ منها أصحابها الأصليون؟

صنع الغرب حضارة لنفسه، دون حضور الآخرين، فساد وتقوى، وعندما شاعت أزماته عممها على بقية العالم وألقى بمضاعفاتها السلبية على العالم الثالث. . . أليس من العبث أن يحافظ الثالثيون على سيناريوهات يتنكر لها صانعوها أنفسهم مع العلم أن هذه السيناريوهات عينها، ورغم عيوبها وشرورها، ليست إطلاقا في متناول الثالثيين؟! لقد حاولوا تبنيها، فلم ينجحوا وصارت المسافات التي تفصلهم عن النماذج الغربية تزداد بعدا حتى باتوا يقلدون ما لم يعد داخل حقولهم الادراكية.

سمى الغرب العالم الثالث بـ«شعوب في طريق النمو»، فاعترف الثالثيون بالأكذوبة المهدئة، والواقع أن ما في «طريق النمو» هو التخلف!

احتكرت الأرض، بما فوقها وما تحتها، وأصبح الاتجار في الأسلحة أكثر ربحا من أية تجارة أخرى، وصار الحق والحقائق مع القوي ولا حول ولا قوة إلا لمن يملك أحسن الأسلحة وأفتكها. . . أمام وضع كهذا ما هو دور الفلسفة الحق؟

كان في زمن الاستعمار القديم بركان الاضطهاد يحتك ببركان الغيرة الوطنية والكرامة المداسة، ثم أتت الاستقلالات مبتسرة ومبتورة ودخل العالم الثالث في خريف نهضته، وها نحن نحترق ولا نقاوم. فالغدية، كما نريدها وسيلة لتأجيج الشعور بالأخطار المحدقة بنا ودعوة للتفكير الفردي والجماعي في تهييء طرق النجدة وشروط قوتنا ومناعتنا للمستقبل. . . وهذه لعمري هي مهام الفلسفة الحق.

□ هل الشخصانية من حيث الأصل والوظيفة أخلاق أو إتيكا؟
إن مشروعية هذا السؤال تتأكد عندما ننظر الى الفكر الشخصاني غداة

الحرب الكونية الثانية وطيلة الخمسينات والستينات، أي في كتابات كل من إيمانويل موني وجان لاكروا. وقد كتبت عن شخصانية هذين المفكرين: «انها ليست نظاما فلسفيا، بل مجموعة التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث» (من الكائن الى الشخص، ص 97). وبناء على هذا الاثبات، قد لا نتحرج في اعتبار شخصانيتك، هي بدورها، أخلاقا أو، إن شئت، فلسفة ذات قصود أخلاقية محركها التجاوز والتخطي...

■ ع.ل: نعم دعت جماعة Esprit كإيمانويل موني وجان لاكروا الى الالتزام، قبل أن يروج المفهوم جان بول سارتر. وقد قلت عن شخصانية تلك الجماعة أنها ليست منظومة فلسفية، بل التزامات ومواقف تجاه العالم الحديث، فهل يتخذ الانسان مواقف دون أن يستند الى فكرة أو أفكار تبررها؟ الأفكار لا تنبت عفويا، على سطح الورق، إنها نتيجة تأملات وتجارب وثقافة.. فلا فكر دون أن يهيئها تفكير، إذن لا أخلاق دون إتيك. ومهما يكن من أمر فلا موجب للتحرج في اعتبار الشخصانية الواقعية هي بدورها «أخلاقا أو فلسفة ذات مقاصد أخلاقية محركها التجاوز والتخطي...».

فإذا انعدم التوق الى التجاوز، قنعنا بما هو كائن ولا يبقى إذ ذاك للمقاومة أي معنى، وللتفلسف أي مرمى. إنها قناعة مرادفة لما نسميه «المكتوب» والاتكال، وفي هذه الحالة تفقد الفلسفة ديناميتها وتتحول لغتها الى لغو. إن جميع الأنسقة الفلسفية الكبرى تقوم على التوتر نحو التجاوز وعلى جدلية متحركة تنفي لتثبت. إنها حركة لا تنقطع والموت يتربص بكل منظومة فكرية لا تقوم على جدلية ولا تضع أمامها مثلا ونماذج، ولا تعمل على تجسيدها في الواقع. فحياة الأنسقة في كونها تنطلق من الضديات: انطلقت الاشتراكية بكل أشكالها من معارضة الرأسمالية، محاولة إزاحتها من المجتمع البشري والقضاء على استغلال الانسان للانسان. وتعارض الليبرالية والاشتراكية لتدافع عن حرية الفرد ومبادراته وتقلل من تدخل الدولة والقوانين في توجيه الأنشطة الاقتصادية.

إن كل اتجاه يبرر مواقفه بمبادىء تقييمية ومقاصد أخلاقية.

تاريخيا كافحت الشخصانية الواقعية من أجل الحريات والاستقلال وقاومت مركب النقص لدى المستعمرين ليستعيدوا شخصيتهم التاريخية والثقة

بالنفس. إنها فلسفة تحدٍّ لظروف عصيبة ولسان حال المستغلين والمسحوقين في التاريخ، وبالتالي فهي أساسا أخلاق أو مشروع أخلاقي.

□ لعل من أهم الطبائع التي أضفيتها على شخصانيتك هي الواقعية، وأنت تعني بها أولا ضرورة وقوف الشخصانية على عطاءات ونتائج علوم الانسان كعلمي النفس والاجتماع (إذ أن أي فلسفة من دون هذه المعرفة تسقط في التقوقع والتجريد)؛ وثانيا واجب الانكباب على قضايا الانسان المستعصية والالتزام بالبحث في حلها.

قد لا أعارضك في معنى الواقعية الأول بالرغم أن تحقيقه الفعلي أمر وعر ومعقد. غير أني أسألك عن معناها الثاني، أو بالأحرى عما يتبقى منه حين يصطدم الشخصاني الواقعي بواقع من سماته البارزة الهجانة والجروحية القائمتين في المؤسسات والمجتمع الكلي. أليس من تبعات هذا النوع من الواقع المهيمن في محيطنا العربي أن يدفع الفكر الى التفتت والنشاطية الجامدة، أو الى الارهاق والتخلي؟

■ م.ع.ح: لعل في الجواب على السؤال الثالث ما يرد بوجه على هذا السؤال. إن الالتزام بقضايا الانسان المقهور استعماريا، والمهمش حضاريا، هو الواقعية المعيشة فعلا.

نعم، إن الشخصانية الواقعية تعتمد على «معطيات ونتائج علوم الانسان مثل السيكولوجيا والسوسيولوجيا، وفي نفس الوقت تعتمد كذلك على علوم الطبيعة بمعطياتها ونتائجها، فلا انفصال بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة. إن الانسان طبيعة في الطبيعة، وبدون المعرفة الكلية، أي بما يتصل بالتعرف على الانسان وما يتصل بالتعرف على الطبيعة، تسقط أية منظومة فلسفية في التقوقع والتجريد.

ومادمت لا تعارضني في معنى الواقعية الأول، فلن أقف عنده. أما معناها الثاني فيلزمني القول بأن تحقيق أي مشروع يتطلب، لا محالة، جهودا، بل جهادا. وأي شيء يكون من صميم حياة الشعوب ويمت الى مصيرها يمكن أن يجد طاقات معبئة ومنفذة. ثم تسألني عن اصطدام الشخصاني بالواقع الذي من سماته البارزة الهجانة والجروحية القائمتين في المؤسسات والمجتمع الكلي... وجوابي أن الشخصانية لكي تكون حقا واقعية، يتوجب

عليها أن تجابه الواقع كيفما كانت مراراته وصفاته السلبية، والتاريخ كما فات لهيجل أن قال لا يتحرك إلا «بعمل السلبي». ثم إني لا أوافقك بنعت ذلك الواقع بالمهيمن في محيطنا العربي، لماذا؟

يعرف الواقع تصدعات وانهيارات واصطدامات، في كل مكان، وفي كل عصر. إن أوضاع العرب الحالية حشرتهم في العالم الثالث وها هم يتحملون عواقب التخلف ومخلفات الاستعمار، فمن الطبيعي أن يعاني العالم العربي عثرات وجروحا وتمزقات، فيعرف الفكر في هذا المحيط إرهاقا ولكن من غير أن يركن بالضرورة الى الاستقالة والتخلي. فهذا الموقف مناقض للالتزام بل وحتى لديناميكية الفكر الذاتية.

□ لنتحدث عن الشخصانية الاسلامية، هل تقر معي أن الجهد النظري في هذا الكتاب يظل متواضعا وفي حاجة الى المزيد من الاسترسال والتعميق، وذلك إذا ما قسناه بحجم اجتهاداتك وتنظيراتك في كتابك الأول والرئيسي من الكائن الى الشخص؟

■ م.ع.ح: كل فعل، خصوصا الجهد النظري، يحتاج الى المزيد من الاسترسال والتعميق، فنحن متفقان على هذا. وأتفق معك أيضا، على أن: كتاب **الشخصانية الاسلامية** قياسا الى حجم اجتهاداتي وتنظيراتي في كتابي الأول والرئيسي **من الكائن الى الشخص** يبقى متواضعا. هذا وقد نجد قراء آخرين يرون العكس. أما أنا شخصيا، فعلى رأيك بمقدار، وأخالفك الى حد ما. إن **من الكائن الى الشخص** هو الأطروحة الرئيسية التي قدمتها للسربون من أجل دكتوراه الدولة. الأطروحات في هذا المستوى (حسب النظام الفرنسي القديم) تتحلى بجدية، وتحرر في زمان ممتد يمكن الباحث من التعمق، وتمتاز الأطروحات بكونها النتاج الأساسي في عمر الباحث، وكل ما يأتي بعده ينبني عليها. أما كتاب **الشخصانية الاسلامية** فإن ظرف كتابته مغايرة تماما. ذلك أنه بعد أن أصدرت كتبي الأولى وبعض المقالات عن الشخصانية، مثل البحث الذي نشرته في الكتاب التكريمي لطه حسين بمناسبة سنه السبعين، صار مؤرخون للفلسفة العربية الحديثة يقسمون المدارس الى ماركسية ووجودية وشخصانية... ثم يقسمون هذه الأخيرة الى قسمين، مسيحية وإسلامية، ويجعلون من الحبابي «الشخصاني الاسلامي». إذ ذاك أضطر الحبابي الى أن يتساءل هل تنطبق عليه هذه التسمية. إني مسلم، وإني شخصاني: فهل بين

هاتين الصفتين جامع مشترك؟ ومن الرغبة في بلورة هذا السؤال وتعميقه نشأ كتاب الشخصانية الاسلامية.

□ في محاولتك تقريب الشخصانية من الاسلام، أو إيجاد شخصانية إسلامية ألم تخش أن يوصف عملك هذا بالانتقائية والتوفيقة؟

■ م.ع.ح: إن معنى الانتقائية ومعنى التوفيقية ليسا قدحيين باعتبار أنه توجد فلسفات وتظريات عملية انتقائية، وأخرى توفيقية أعطت أكلها النافع. فمن لا يأخذ ويقتبس ويستعر، لا يمكنه أن يجدد ويتجاوز ما هو موجود، فالخلق العفوي أو الابداع من لا شيء غير ممكن. كل فلسفة تبدأ بالتأمل في فلسفات سابقة وكل علم يتقدم انطلاقا مما تم التسليم به كمصادر ونظريات وافتراضات.

بخصوص الشخصانية الاسلامية الفكرة القصد ليست التوحيد أو التوفيق بين الشخصانية (وبالأخص الشخصانية الواقعية) وبين الاسلام، كما نتصوره. إنها محاولة في البحث عن أسس مشتركة وتيارات متشابهة وأغراض ترمي الى نفس الأهداف، فحصل التوافق والتوفيق في نقط، وقرعتني الخيبة في أخرى...

□ يستشهد بك الأستاذ العروي، في أزمة المثقفين العرب، كنموذج يدلل به على فكرته القائلة: كلما قامت في محيطنا محاولات فلسفية بادر الفكر الديني الى «استرجاعها» والاستحواذ عليها، فما رأيك؟

■ م.ع.ح: رتب د. العروي في الكتاب الذي تذكره الفكر الفلسفي عندنا حسب أغراض، هي على وجه العموم: فلسفة سياسية/ تاريخ بنيوي/ منطق صوري... ثم تحير أمام يحيى هويدي ومحمد عزيز الحبابي: أين يحشرهما؟ وأخيرا، وبكل بساطة، أدمجهما، رغما عنهما، في اتجاه الفلسفة الدينية والظاهراتية.

كان على المؤلف أن يؤكد أن هذا مجرد افتراض، خصوصا وأنه لم يأت بحجج للاثبات. لكن ينقلب منهج الافتراضات (بفضل خاتم سحري يحتفظ

الأخ العروي بسره) الى مسلمات تبنى عليها نتائج وأحكام. ثم يستعمل الأستاذ العروي طريقة أخرى: فرض أحكام بلا مقدمات، ولا حتى افتراضات! من ذلك ما عودنا عليه من تحامل على الفلاسفة العرب، دون استثناء، وكأن له حساسية خاصة تجاههم. ومن هذا المنطلق يمكن أن تفهم بعض مواقفه منهم كما في **الايديولوجية العربية المعاصرة** «الفلاسفة العرب المعاصرون هم جميعا إما انتقائيون أو مجرد أصحاب معلومات تاريخية واسعة» (ص 101). وهكذا، بجرة قلم، وفي تعليق لا يتعدى سطرا واحدا، يصفي الحساب مع كل الفلاسفة العرب المعاصرين من المشرق إلى المغرب!.... ويقول بلسانهم «نحن الفلاسفة العرب: لا ننجو من الانتقائية إلا لنسقط في نزعة وضعية مسطحة» (ص 100). ونتمنى للصديق العروي أن يكون قد تراجع اليوم عن مثل هذه الأحكام السريعة، خصوصا بعد أن شاهد بالجامعة المغربية فلاسفة من زملائه يرفعون عاليا همة الفكر، بما يظهرون من تجديد وجدية بناءة قويمة، فيتبرأ مما ادعاه «ان الباحثين العرب يبالغون في تقدير أهمية فلاسفتنا المزعومين، فكتب أولئك الباحثين هي جميعا إما محاضرات مدرسية للطلبة، وإما محاولات أدبية» (ص 215).

إن عادة المبالغات في الأحكام لدى الأستاذ العروي لا تنحصر في الميدان الفلسفي فحسب، بل تشمل ميادين أخرى تتعلق بالتأخر التاريخي والحل التاريخاني، ولكن هذا موضوع آخر يخرج عن نطاق السؤال. إني أندهش لهذه المفارقة الواردة في حكم الأستاذ العروي الذي كتب كثيرا عن الايديولوجيا والايديولوجيات، وبالذات لكونه يتأسف على (الاسلام) الذي يسترجع محاولات فلسفية ويستحوذ عليها؟ ولا أدري لماذا لا يتأسف على استحواذ الماركسية على محاولات غرامشي ورودنسون والمسيحية على محاولات جل مفكري الغرب، والموسوية على أبحاث غرونباوم، والليبرالية على ريموند أرون؟ وماذا يبقى من بسكال وديكارت ولايبنتز وغيرهم إذا سلخنا أعمالهم الفكرية عن الدين؟

في ألمانيا منذ ايكهارت حتى هيجل، كل المدارس الفلسفية قامت على أسس دينية، بل لاهوتية. وفي فرنسا حتى الذين لم يستوحوا تفكيرهم من الدين إما أنهم احتكوا بالفكر الديني وإما قاوموا الدين، فالتأثير يحصل بالمضادة، كما يحصل بالاتفاق، على أن الضدية، في عمقها، تتوجه الى

الكنيسة لا الى المبادىء الأساسية في المسيحيه، مثل المحبة والتعاون والاخلاص. . . الفلسفة لا تعتقد أنها هي الحقيقة، أو الوسيلة الوحيدة للحصول على الحقيقة. إن تاريخ الفلسفة في أساسه تاريخ اكتشاف العمليات العقلية والعمليات الفكرية وهي تتجدد بفضل النقد الذاتي طبعا. فالتحليل التأملي نقدي، ومن خاصياته أنه يتناول كل الموضوعات اقتناعا بأن الفكر البشري من الواقع وليس هو كل الواقع، انه دائما في خدمة الواقع مشاهدا، مقارنا وموضحا وشارحا، وتلك عمليات لا تستوعب الحقائق برمتها ولا تغلق الأبواب أمام عمليات من أصناف أخرى، بل تتكامل معها.

الفلسفة هي ما يخولنا أن نفحص الواقع ونتعرف على ميكانيزمات الفكر نفسه، وهو يتفحص ما يتخذه موضوعا للتحليل، وإن كل ما يتصل بالأفعال الانسانية (ومنها التدين) يكون موضوعا للتأمل الفلسفي. والتدين اعتقادات وشعائر وعبادات وكلها أفعال مجتمعية وسيكولوجية يصعب نكرانها. فمن هذا القبيل كانت المحاولات المتكررة عند جل فلاسفة الاسلام من أجل إظهار اتصال الحكمة والشريعة. والفلسفة تمنح المعطيات الدينية معقولية، والدين يثري الفلسفة بتجارب معيشة ومفاهيم إجرائية، فلا استحواذ للفلسفة على الدين ولا للدين على الفلسفة.

ما أظن أنك ستخالفني إذا صرحت أن الفكرة التي لأخينا عبد الله العروي عن الفلسفة مرفوضة لأنها تعزل الفكر الفلسفي عن حياة الناس في واقعهم. فالدين واقع، والفلسفة بحث وتدبر، فإما أن يتكاملا وإما أن يتصارعا مع الاعتراف من كليهما بوجود الآخر في الواقع، فمن العبث أن ننفي أحدهما، أو نراهن على زواله.

المشكل ليس في كون المحاولات الفلسفية التي في محيطنا استحوذ عليها الدين، بل المشكل هو: هل النتيجة سيئة أو حسنة. فقد انطلق كل الفلاسفة المسلمين من الفكر الديني، ففلسفوا علم الكلام، وتفلسفوا في النحو وفي الفقه. . . أما الفلسفة لذاتها فلا يعثر عليها إلا عند شواذ، وليسوا من المرموقين. واليوم إن الباحثين العرب في الفلسفة وغيرها ينطلقون من التراث، وهو إسلامي أصلا وفرعا؟

إن الاسلام كلي وشامل يخاطب كل أفعال المؤمن، وحتى نيته ومقاصده، وهو دين لا يمانع التفكير الفلسفي، وإنما يمقت النفاق، فلنكن

صادقـين كمسلمين ومفكرين، أما إذا شعرنا بتناقض في مواقفنا، فعلينا أن نعيد النظر فيها وفي أوضاعنا وأفكارنا، وذلك ما يطالب به الاسلام.

رغم كل الاضطرابات التي تتجلى في أطروحات الأستاذ العروي، فهي تنسجم مع نظريته عن «القطيعة». إن انبعاث الانسان العربي لن يكون كما يود باحثنا «بالاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط»:

1 ـ إذا لبينا مطلب د. العروي، وجب أن نقطع جذورنا التاريخية، خصوصا منها التي ساهمت في خلق حضارة بكاملها. إن «إنسان العهد الوسيط» الاسلامي هو العمود الفقري لتراثنا، لهذا استوجب هذا المطلب نوعا من الاستغراب لاسيما وأن القائل به مؤرخ ذو شأن.

2 ـ تشبيه موقف الطليان من مجد الرومان لا يقارن بموقف العرب والمسلمين من مجد عصرهم الوسيط، إنه تشبيه غير قائم، لسببين: ا ـ الطليان في عهد النهضة أحيوا التراث الاغريقي أولا ثم اللاتيني ـ الروماني بالتبعية. ب ـ العصر «الروماني» قام كما نعلم على الاسترقاق، أما العصر الاسلامي فقد استهدف التحرير والتحرر.

يظهر أنه، بعد أن تحرر الأستاذ العروي من الأطر الضيقة الوثوقية التي بقي سجينها طيلة سنوات، بدأت محاولاته في التفتح على حقيقية الانسان. وهكذا فإنه أصبح يدرك أكثر من ذي قبل مسؤولية المؤرخ أمام أبعاد هذه الحقيقة وجدلياتها الثرية.

□ يعتقد العديد من الدعاة المسلمين الجدد أنه أصبح من الواجب اليوم في عالمنا المعاصر تحويل الاسلام الى رادع أو مفاعل روحي ضد التعسفات الطبقية من جهة، وضد التحديات الأمبريالية المسلحة من جهة أخرى، فهل ترى أن الدعوى من قبيل الجائز والامكان؟

■ م.ع.ح: أنا مسلم ولست من الدعاة المسلمين الجدد. إن جوابي لا يستوحي منهم أي شيء. فما سأقوله لا يلزمني إلا أنا وحدي.

لِمَ لا تكون الدعوى التي تشير إليها من قبيل الجائز والامكان؟

إنها دعوى يفرضها العقل السليم مادام أن هناك إقرارا بواقع التعسفات

والتحـديات الأمبريالية المسلحة. فماذا على المقهورين وعلى ضحايا العدوان المسلح أن يفعلوا؟ أيبقون على حالهم مكتوفي الأيدي يتهددهم الموت والزوال؟

إنها حرب شاملة، مادية ومعنـوية، إعـلامية وفكـرية، ويجب على المستضعفين أن يعوها بكل أبعادها. الصراع من طبيعةالتاريخ، ولا يتوقف فيه العدوان إلا بالمقاومة، «وأعدوا لهم، كما تقول الآية الكريمة، ما استطعتم من قوة »، أما الخنوع فهو عنوان التخلف وعاقبته الاندثار. إن المرحلة الحالية في تطور حضـارة التصنيع ترتكـز أسـاسا على الاعلام والاعلاميات في كل الميادين، وما «الدعاية» إلا اشتقاق من «دعا يدعو» أي من نفس الجذر الذي أعطى «داعية» و«دعوى» و«دعوة». فمن يملك قوة إعلامية (دعائية) يستطيع أن يقبض على ناصية الأزمة المعاصرة، فالاعلاميات أصبحت علما، أي أنها تنبثق عن نظرة تتكون من مجموع عناصر متكاثفة يرمي الى تبرير فعاليات تؤثر في موضوعات محددة، فالاذاعات والتلفزات والصحافة كلها أدوات مسخرة للدعـاية من أجـل هؤلاء وضـد أولئك. . . إنها أسلحة في الحروب الباردة والساخنة، والحرارة تعلو أو تنخفض حسب أحوال الطقس السياسي.

قد نجد من يعارض مدعيا أن الأمبرياليين أقوياء وأسلحتهم فتاكة في حين أن المسلمين ضعفاء لا قوة لهم ولا تراص، فمن العبث محاولة «تحويل الاسـلام الى مفاعل روحي ضد التعسفات والتحديات». . . وهذا التفكير خاطىء مبدئيا لأنه يحصر تاريخ الشعوب في فترة هيمنة الغرب القوي المسلح وتفوقه الصناعي. فهل الأسلحة وقوة الانتاج تشكل كل الأسباب التي تخول السيطرة في العالم وتتيح تسييره على حساب المستضعفين؟ وهل تلك الأسباب تحتوي على كل النتاج الذي تسير عليه صيرورة تاريخ الانسانية؟ لو كان ذلك كذلك لكان الغرب بمقدوره أن يعلم الغيب.

هناك وثبات ومفآجات عودنا عليها التاريخ، فحينما حاصر الأسطول الأمـريكي بيروت، هل كان من اليسير أن نتوقع تراجع القوة العظمى أمام مقاومة ذات أسلحة متواضعة. ثم جاءت مناورات الولايات المتحدة بالبحر الأبيض المتوسط، تهديدا لليبيا، ولم تنل من عزيمة شعب الجماهيرية ومقاومته، لأن للتاريخ منطقه، وهو مخالف لمنطق الأسلحة. ألا يعلمنا التاريخ أنه لا يسير دائما على نمط واحد، وأن الأقوياء ليست لهم ضمانات على بقاء قوتهم

خالـدة سرمـدية، وإلا فأين هي الأمـبراطـوريات الماضية؟ والباب العالي؟ وبريطانيا العظمى التي لم تكن تغرب الشمس عن رايتها؟ وقوات هتلر، وقوات موسوليني؟ . . .

هكـذا، منـذ الحـرب العـظمى الأخـيرة، سجـل التاريخ تضعضع الأمـبرياليات الأوربية وصعـود قوتـين عالميتـين، الـولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، إنه انقلاب لم يكن منتظرا قبل الحرب. وتلك مرحلة من مراحل التطور. فكما أنها ليست الأولى، فلا شيء يرغمنا أن نعتبرها الأخيرة. . .

أما المسلمون فإن كانوا لم يدخلوا بعد مرحلة «الصحوة» المرجوة، فإنهم ملزمـون ألا يتسكعوا في شوارع التاريخ النائم ويتركوا مصيرهم بأيدي أمم أجنبية تعيش في التاريخ المتحرك.

من المؤشرات التي تبعث على التفاؤل أن في الشعوب الغربية، أروبييها وأمركييها، أصنافا اجتماعية ميالة الى السلم والمسالمة، فليس كل الفرنسيين عنصريين كلوبين وأتباعه، وألمانيا لم تكن بمجموعها نازية، كما أن المظاهرات بأمريكا ضد حرب الهند الصينية لن ينساها التاريخ للشعب الأمريكي. ففي أعماق البشر مناجم من الخير والمودة والتعاطف يمكن أن تستثمر ضد إهانة الضعفاء، وضد الحروب وكل أنواع الشر.

في هذا المناخ العالمي الجديد الذي لم تكتمل أسسه بعد، يكون على الشعوب الاسـلامية أن تسهم في صنع التاريخ، وذلك بكل ما أوتيت من قوى، مادية كانت أم روحية. . .

محمد عابد الجابري

العقل ... واشياء اخرى

تقديم

في مطلع هذا الحوار «الناقص والغريب» ـ كما سيلاحظ القارىء ـ لابد لي أن أعلق على ما جرى بكلمة وجيزة لاأقصد بها إلا تبديد سوء التفاهم الحاصل بين أجوبة الاستاذ العزيز محمد عابد الجابري وبين أسئلة قد يقدر البعض عنائي واجتهادي في وضعها وصياغتها.

قصودي، من حيث الشكل، تنسحب على كل اللقاءات، وهي كما شرحتها في تصدير هذا الكتاب... وبما أني عاهدت نفسي أن أتجنب في كل أسئلتي سخافة المنوعات وسذاجة السائل المتعلم، فقد التزمت في «شوقي» الى انجاز هذا الحوار بما التزمت به حيال كل الحوارات، اي باللباقة والدقة وعدم الارتجال من جهة، وبمحفزات «النقد» الظاهر أو الضمني من جهة اخرى.

اما أجوبة الأستاذ الجابري السريعة كالبرق والتي تحيل إلى مؤلفاته بأرقام طبعاتها وصفحاتها فهي توحي:

1ـ اما بأن السائل لم يطلع على هذه المؤلفات، وهنا لاأدري ان كان أداء القسم لاثبات العكس قد يجوز أو ينفع؛

2ـ واما أنه قرأ ولم يفهم، وهنا قد يكون من الجائز أن يستفسر ويقابل ما فهمه بما لم يفهمه؛

3ـ واما أنه فهم وأساء التأويل، وهنا يستحسن معارضته واعمال «البرهان» لاظهار اخطائه ومعاطبه . . .

وفي كل هذه الاحتمالات الثلاثة يبقى الحوار مبدئيا كما كان عليه دائما: مصدرا للنور وسنة حميدة . . .

أما وأن هذه الطبيعة الايجابية للحوار قد انقلبت الى ضدها في هذه المقابلة، فمما يدل على أن انفتاح الذات على الذوات الاخرى مسلك وعر ولا يخلو من فرص الخيبة والانتكاس.

في حوار الصم كهذا الذي سيأتي لاحل الا في الاحتكام الى القارىء، فهو مرجع الفصل في تقييم النوايا واعتبار المجهود.

□ في نحن والتراث اجتهدت في فتح جبهة جديدة بعدما تعاقبت على التراث الفلسفي العربي الاسلامي قراءات إما تاريخية صرفة متناسخة واما ايديولوجية مكشوفة، فقلت بتميز وخصوصية الحديث الفلسفي في الغرب الاسلامي من حيث أنه ظل وفيا لشروط العقلانية الاغريقية، فكان الوريث الشرعي للتراث الارسطي بعدما أصيبت الفلسفة في المشرق الاسلامي بوعكة صحية على يد ابن سينا صاحب منطق المشرقيين والكتابات الصوفية. ومن ثم ذهبت إلى حد القول بقطيعة معرفية بين الخطابين الفلسفيين في كل من المشرق والمغرب الاسلاميين.

على هامش هذه الأطروحة من الجائز طرح بعض التساؤلات، منها:

أولا: اذا كانت القطيعة المعرفية التي تتحدث عنها حقيقية، فكيف يمكن تفسير الظواهر الغنوصية المتفشية في الغرب الاسلامي، ومنها على سبيل المثال:

أـ قصة حي بن يقظان الصوفية الرمزية التي يقول ابن طفيل انه كتبها استجابة لصديق سأله ان يبث اليه «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها. . . ابن سينا»

ب ـ ظاهرة ابن عربي الذي بلغ بالتصوف الفلسفي القائم على وحدة الوجود اوج انفتاحه على المذاهب الهرمسية والاشراقية الفيضية والدينية التوحيدية. كما أنه في كتاباته كلها (وفي مقابلة له مشهورة مع ابن رشد) لايدخر جهدا في اعلاء شأن المعرفة الصوفية على حساب «علم العقل» الناقص الذي لايشفي من الحيرة والشك؟

ثانيا: حتى اذا ما افترضنا جدلا أن أطروحتك حول القطيعة المعرفية صحيحة من كل الوجوه بحكم ما تقدمه من شواهد وبراهين، الا يحق أن نتساءل: نعم للقطيعة، ونعم لخصوصية الفلسفة «المغربية» ولعقلانيتها، ولكن ماذا بعد كل ذلك؟ ثم كيف ان ابن رشد كان آخر الفلاسفة وأن عقلانيته لم تقم لها قائمة بعد موته لا في الغرب ولا في الشرق الاسلاميين؟ هل لاسباب تعود فقط الى الوسط ومقاوماته أم لأن العقلانية الرشدية كانت ناقصة متذبذبة أو مقلدة غير مبدعة؟ أم ماذا؟

■ ع. الجابري: بخصوص السؤال الأول أذكّرك أن «القطيعة الايبستمولوجية» التي تحدثت عنها في كتاب **نحن والتراث** قد حصرت ميدان توظيفها في المقارنة بين فلسفة ابن سينا وفلسفة ابن رشد، أو الفلسفة في المشرق التي يمثلها ابن سينا والفلسفة في المغرب التي يمثلها ابن رشد. واذن فلا مكان لابن عربي ولا لغيره من المتصوفة. أما رسالة حي بن يقظان فقد بسطت رأيي فيها في نفس الكتاب ونفس الدراسة، كما أكدت على الطابع الاجرائي لمفهوم القطيعة عندي.

واذن فالسؤال بالنسبة لي غير ذي موضوع، وأعتقد أنه لابد من الرجوع مجددا الى ما كتبته في **نحن والتراث** للتأكد من ذلك (انظر ص 232 من الطبعة الأولى، والصفحة 273ـ274 من الطبعة الثانية والثالثة وكذلك ص 305 من الطبعتين نفسيهما، ويقابلها ص 191ـ192 من الطبعة الرابعة وص 212ـ213).

□ **في تكوين العقل العربي، تظهر العقلانية كمركز سلطة**

مطلقة بل وكفكرة مسبقة واختيار متحيز... قد لا نطعن في مشروعية هذا التوجه، ولكن كيف لك أن تدرأ عنه أخطارا تتمثل في جملة من العواقب العملية التطبيقية، من أبرزها:

اـ باسم مشاريع نهضوية حاضرة: أن نقوم باعلان الحرب على الموتى الذين «استقالوا» عن نظام العقل البرهاني فاستبدلوه اما بالنظام البياني العربي أو بالنظام العرفاني الغنوصي المتهرمس، ومن ثمة أن نلقي بتراثهم في قمام التاريخ.

ب ـ باسم البحث عن «الحق» والدعوة الى العقل تحت مظلة مبدأ الثالث المرفوع: أن نعتبر زيفا وضلالة كل نتاج يصدر عن الخاطر والالهام، أي عن قوى النفس والوجدان من خيال وحدس ورغبة وحساسية، هذا في حين أن هناك من العلماء والابستمولوجيين من يعول على هذه القوى في ملء ثغرات العقل وبالتالي في اثراء وانعاش ركائز العلم الوضعي، هذا أولا، وثانيا حتى ان افترضنا جدلا أن تلك القوى لاغية وغير وظيفية في كشف الحقيقة وانتاجها فانها تترك آثارا فاعلة مترسخة على صعيد قيم فلسفية وثقافية اخرى غير قيم الحق، كتلك التي تهتم بها علوم انسانية كالسياسة والاخلاق أو الاستيتيك.

ج ـ باسم النقد الابيستمولوجي: أن نقدم على التضحية بالمنهج التاريخي الذي يعتبر كل واقع معقولا والتاريخ كلا تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل، اما مختلطة متصارعة واما بالتساكن والتناوب؟

■ ع.ج.: نعم، أدافع في كتابي **نقد العقل العربي** وفي جميع كتبي عن «العقلانية». وهذا اختيار فكري لا يجوز وضعه موضع السؤال، تماما مثلما لا يجوز لي أن أضع موضع السؤال اختيارك للعرفانية. يمكنك أن تنتقد العقلانية وهذا من حقك، ولكن لا معنى للاعتراض على من اختار مذهبا او اتجاها فلسفيا، فهذا اعتراض غير فلسفي كما نعلم.

وهنا لابد من توضيح، فأنا لست ضد الحدس والاحساس بالجمال، الخ.. العرفانية (= الغنوصية) شيء والقدرات البشرية التي تسمى الحدس والاحساس بالجمال، الخ. شيء اخر. وقد سبق لي أن بينت في **نحن والتراث**

(المدخل العام) كيف أن تعاملي مع النصوص يعتمد في مرحلة ما من مراحل المنهج على نوع من الحدس هو إلى الحدس الرياضي أقرب (راجع **نحن والتراث** ط 1 ص 25، ط 2ـ3 ص 35، ط 4 ص 25).

أما الاعتراضات التي سقتها «ضد» العقلانية، فليس من مهمتي الاجابة عنها، كما ليس من مهمتك ـ ربما ـ الاجابة على كل الاعتراضات التي يمكن توجيهها للعرفانية، منها مثلا: هل يمكن أن نحقق نهضة بالعرفانية؟ هل يمكن أن نستوعب تكنولوجيا العصر بالعرفانية؟ هل من الممكن أن نقاوم اسرائيل والاستعمار بالعرفانية؟ لاشك أن هذه الاسئلة تبدو لك غريبة. واذن فأسئلتك أيضا تبدو غريبة بالنسبة لمن يختار العقلانية.

□ «رباطنا بالتراث الاسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي. فيبقى حتما الذهن العربي مفصولا عن واقعه، متخلفا عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حنينا رومانسيا منذ أزمان متباعدة» (العرب والفكر التاريخي، ص 23). إني لأطلب رأيك حول هذه المرافعة لانها أولا تبدو عنيفة متطرفة وعليها مسحة عدمية، ولان صاحبها العروي، ثانيا، باحث محنك قلما يعبث او يطلق الكلام على عواهنه.

■ ع.ج.: اما بالنسبة للسؤال الثالث هذا ويدور حول فقرة منتزعة من كتاب الأخ العروي، فليس لدي أي تعليق حولها، لان رأيي في المسألة التي يطرحها بين، إذ أدليت به مراراً وبصور مختلفة (راجع المدخل العام لـ**نحن والتراث** وأيضا: انظر فصولا متعددة من كتابي **الخطاب العربي المعاصر**). ليس لدي ما أقوله في الموضوع غير ما قلته في ما سبق أن كتبت، وأنا لا أريد أن أكرر نفسي، خصوصا مع الزملاء الذين يتتبعون أعمالي وأتتبع أعمالهم الفكرية طبعا.

□ عبد الرحمن بدوي الذي لا يجوز مطلقا اتهامه بالنفور من الفلسفة العربية الاسلامية او التنكر لها، قد سألته في مقابلة معه عن

القيمة التي لازالت تحتفظ بها نصوص تلك الفلسفة، فقال انها قيمة تاريخية تنحصر في ما نستفيده من لغتها وما نستلهمه من سياق أفكارها بوجه عام. وعلى ضوء هذا الحكم أو الاعتراف، أريد ان أتطرف فأسألك سؤالين:

أولا: الفلاسفة العرب قرأوا وفسروا وأولوا، ولكن هل ترى أنهم إضافة الى كل ذلك، قد أبدعوا وقاموا بأفعال فلسفية يمكن أن تحمل حقا طوابعهم وتوقيعاتهم؟

ثانيا: في هذه الفترة المعاصرة كيف للفيلسوف العربي الذي يقيم وزنا للممارسة الفلسفية المبدعة ويطمح الى الاسهام في خلق تراث فلسفي جديد (ما أحوجنا اليوم اليه!) وجدير بأن يصبح هو بدوره موضوع قراءات ودراسات تاريخية، كيف له اذن ان يتسلح بالفلسفة العربية الاسلامية ويعول على كتابات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وهو يعلم انه لم تعد لها إلا قيمة أرشيفية وثيقية وأن تسخيرها كأرضية لاجتهاد فلسفي جديد ان هو الا ضرب من التعصب القومي والاستلاب التاريخي؟

■ ع.ج.: وكذلك الشأن بالنسبة للسؤال الرابع هذا، ان موقفي من المسألة التي طرحها الاستاذ الكبير عبد الرحمن بدوي واضح وهو نفس الموقف المشار اليه أعلاه في السؤال الثالث، وذلك لان رأيي في التراث ككل يتمحور خاصة حول رأيي في الفلسفة الاسلامية ـ نظرا للاختصاص. ورأيي مبسوط في المدخل العام لكتابي **نحن والتراث**، (انظر بالخصوص ص 57ـ64 من الطبعة الأولى ص 67ـ74 من الطبعة الثانية والثالثة ص 46ـ52 من الطبعة الرابعة).

□ من أجل «فلسفة عربية» معاصرة؟ تعرضت بالنقد في مؤلفك الخطاب العربي المعاصر لوجودية بدوي وجوانية عثمان أمين ورحمانية زكي الأرسوزي، وذلك بسبب انغماس كل هذه «الفلسفات» في دوائر اللاعقل وتكريسها لتقاليد اللاعقلانية بشقيها: العربي «الأصيل» والأوربي المعاصر، وبالتالي فانها في حكمك لا تخدم في شيء مشروع بناء «فلسفة عربية» معاصرة ولا أهداف النهضة والتقدم.

قد يعجب القارىء الخبير لكونك قد أسقطت من حساب تحليلك «فلسفات» لعلها أكثر انتاجا وشهرة من الجوانية والرحمانية، فذكرتها في هامش صغير، مع أنها تمثل نزعات تتشدد في التزامها بالعقلانية بقطاعيها: اليوناني ـ العربي والغربي الحديث والمعاصر. قد لا نعاندك في نقاش إقصائك لشخصانية ريني حبشي ومحمد عزيز الحبابي عن الانتماء الى الخطاب العربي المعاصر بسبب كونها مكتوبة أصلا بالفرنسية (وهذه حجة تبدو للبعض غير مقنعة...) أما ما قد يثير اعتراضات كثيرة هو أنك سكتّ عن يوسف كرم الذي دارت كتاباته في فلك العقلانية التي تستمد جذورها من الارسطوطالية التوماوية ومن فلاسفة القرون الوسطى، وسكت عن عقلانية زكي نجيب محمود منظر وداعية الفلسفة الوضعية المنطقية في الوسط العربي المعاصر (أضف اليه طه حسين)، اذ هما معا بلغ بهما التعصب للعقلانية الى حد أنهما كانا ينظران الى «الشرق من الغرب» ويرغبان في أن تصبح مصر قطعة من أوربا «لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا».

فما قولك في موضوع الاعتراضات وفي عقلانية ما تيسر ذكره من اعلام؟

■ ع.ج.: بالنسبة للسؤال الخامس هذا أرى أن الجواب موضوع في مقدمة كتابي **الخطاب العربي المعاصر**. لقد قمت باختيار النصوص التي أردت التعامل معها وبررت هذا الاختيار، وأنت تعرف أن كل باحث يختار نصوصه، والمهم هو أن يكون ذلك بوعي رأن يقوم بتجريدها. وبما أني اتعامل مع الخطاب العربي المعاصر واشدد على «الخطاب» وليس «الفكر» فان مسألة لغة الكتابة أساسية في الموضوع خصوصا عندما يتعلق الامر بلغة تختلف عن لغة أخرى كاختلاف الفرنسية أو الانجليزية معا عن العربية.

أنت تدرك الفرق جيدا، ولذلك فلا حاجة لتكرار ما سبق أن شرحته في مقدمة الكتاب المذكور.

أما عن يوسف كرم فقد ذكرت في هامش بالكتاب نفسه الاعتبار الذي حملني على السكوت عنه. واما عن زكي نجيب محمود ووضعيته المنطقية فأحيلك مجددا إلى **الخطاب العربي المعاصر** الفصل الثاني ص 41ـ44 فقد ناقشت أطروحاته في الصفحات الخمس المذكورة (41ـ44).

□ ربما ان الاهم في السؤال السابق هو ان نأتي إلى هذه القضية اذا كانت العقـلانية اذن هي «النجاة» وهي «الشفاء»، فلماذا لانراها تفـرض نفسهـا كنهـج ومناخ طبيعيين على كل ذات تفكر في النهضة والاقـلاع بعـد الكبوة والسقوط، والحال أن روابط التعلق والالتزام بسبل الخلاص والانعتاق لا يمكنها ان تكون في أحوال التأخر القاهرة الا عضوية، مصلحية ومصيرية؟ هل ذلك بسبب عماء تاريخي موروث او غلبة «الاعرابي» في صنع عالمنا الحاضر، ام بسبب عجز في معارضة القوى الخارجية المناوئة، أم ماذا؟

■ ع.ج. : السؤال السـادس هذا لم أفهمـه، واذا فهمت منه شيئا فالأسئلة التي طرحتها في آخره تصلح مجتمعة للجواب عنه جوابا اجتهاديا . . .

□ ألا ترى أن صعوبة فهم تعثر الذات العربية في تبني العقلنة والحداثة الفاعلتين وبالتالي في الاقبال على أسباب النهضة قد يجوز ان يدفعنا الى اعادة النظر في تصورنا للنهضة نفسه، هذا التصور الذي يغلب عليه البعد الاحادي المتمثل في التركيز المفرط على العقلانية (lo-gocentrisme) وتجلياتهـا في السيـاسـة والفلسفـة والعلوم الـوضعية والتقنية. هذا مع أن ايطاليا فأوروبا القرن السادس عشر التي خلقت النهضـة كتجربة ومفهوم، لم يكن المثقفون فيها ينظرون الى المشروع النهضـوي الا كمشروع كلي يقـوم على قوى العقل، كما على طاقات الحساسية والخيال، وينسحب بالتالي على جميع المرافق الثقافية من علوم وفنون وآداب؟

■ ع.ج. : مرة أخرى لست ضد «طاقات الحساسية والخيال» بل ضد الغنـــوص كما مورس في الثقـافـة العـربية الاسـلامية قديما وفي الثقـافـات الهيلينستية، وأيضـا كما يمارس من قبـل بعض الافراد اليوم. الغنوص شيء والخيال والحساسية والحدس شيء آخر، نعم يبنى الغنوص على هذه القوى، ولكن هذه القوى ليست هي الغنوص. والعقل والعقلانية لاتنكرها ولا تعاديها.

□ «فعل الفلسفة، حسب ابن رشد في فصل المقال، ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»،

هل يصح، من وجهة تاريخية الخطاب الفلسفي وتطور شروطه، ان نقول بتقادم وبوار ذلك الفعل اليوم؟ وعلى أي حال، ما هي المهمة او المهام التي يمكن اعتبارها تتصدر جدول اعمال الفلسفة حاضرا وستظل تتصدرها في أفق المستقبل المنظور؟

■ ع.ج. : الجواب عن السؤال الثامن أستمده من ابن رشد نفسه أقـول «إن مهمـة الفلسفة. . . الخ.». عندنا يجب أن تكون الفلسفة، في لمرحلة الراهنة على الاقل، هي تبني الروح الرشدية أعني عقلانيته النقدية. هذا ما شرحته في نحن والتراث، انظر الاحالات في الجواب عن السؤال رابع.

□ إن إحدى المصاعب التي تواجه اليوم مثقفينا الباحثين تقوم في الموقف الذي عليهم ان يتخذوه أمام التراكمات الثقافية وتنوع حقول المعرفة: هل هو موقف الانتقاء والتوفيق الذي قد يجمد الفكر ويلغيه ويحول التبعية إلى مؤسسة وتقليد؟ أم هو التحصيل الموسوعي الذي من طبيعته أن يكون لامتناهيا ولا تظهر فيه شروط الابداع والانتاج؟ وهل هناك من طريق اخر أمتن وأجدى، من شأنه أن تكون له مضاعفات تعليمية وبيداغوجية؟.

■ ع.ج: . . .

فهرس

للمؤلف

* التشكل الايديولوجي في الإسلام (بالفرنسية)، دار أنثروبوس، باريس 1981
* في نقد الحاجة إلى ماركس، دار التنوير، بيروت 1983 .
* كتاب الجرح والحكمة، دار الطليعة، بيروت 1986 .
* بدءا من ابن خلدون، التفكير في الانتكاسة (بالفرنسية)، دار أنثروبوس وإدينو، 1987

لقاءات

معهم حيث هم

المحاورة والمناظرة من التقاليد العريقة في الادبيات الفلسفية اليونانية والعربية، ولعل من أبرز النماذج وأعلاها قوة وعمقا المحاورات الافلاطونية والهوامل والشوامل لابي حيان التوحيدي (السائل) ومسكويه (المجيب). . .

وما أحوجنا نحن اليوم إلى استلهام هذين النموذجين في عصرنا هذا الذي ساد فيه اللاتواصل والقطيعات بين الذوات!

بنيةٍ صادقة في تكسير الجليد وإحياء روابط التناظر الهادىء الدافىء والحوار الهادف، توجهت إلى مفكرين باحثين مقتدرين، منهم من ربطتني به علاقات التتملذ فالزمالة، ومنهم من جمعتني به صدف سعيدة.

هؤلاء الرجال التسعة، بالرغم من تباين مستويات اهتماماتهم واختلافها، فان ما يجمع بينهم هو تقديرهم للفكر وإعمالهم إياه في التحليل والنظرية. والفكر عنوان التحرك ودليل الحياة، إنه هذه الطاقة المكتسبة التي بفضلها وفي حماها يمارس الانسان حريته في الاختيار والافتراض والبحث الخلاق.

أن تكون مع هؤلاء الرجال المفكرين حيث هم، معناه أن تحاول الحلول في مجالاتهم الحيوية، أي في حرارة علائقهم بالمعرفة والفكر ثم أن تسائلهم، بما يلزم من اللباقة الدقة ومن النقد الظاهر أو الضمني عما «يسكنهم» من فرضيات وأطروحات وأفكار قائدة.

في عمق كل اهتمام فكري جاد يقوم السؤال كحجر أساس وافتتاح، وكعامل انتقال وتدرج، كما أن السؤال في حقل الحوار يظهر كأداة فاعلة في استدراج الذوات إلى التواصل والانفتاح وبالتالي إلى تطوير جدلية التفاهم والتكامل.

السؤال على ضوء هذا التصور ليس استنطاقا «تجسسيا» ولا استخبارا صحفيا ولا حتى استفتاءا بالمعنى الديني للكلمة، بل إنه ما يولد ويتشكل في زمن للقراءات والاطلاعات من اندهاشات واعتراضات وتفاعلات تنجلي كلها وتنضج في صيغة «النص السائل». وهذا النص معرض وحده لخطر الاختبار والتقييم من حيث أنه مطالب بأن يكون في مستوى الموقف «ومتمثلا بجدية» النص المسؤول وحصافته، والا فهو هباء ومن الهوامل التي لا تجد من يحرسها ويقف عليها.

التصور المبتغى الذي توخيته من التساؤل في مجمل لقاءاتي بأولئك المفكرين هو كما ذكرت. فعساني أوفق بفضله ومقتضاه في الاقامة معهم حيث هم، أو في رحاب من عوالمهم، ضيفا لطيف الظل ومحاورا يطلب الفهم ويسهم في تثبيت قواعد الشفافية والتواصل.